胡適作品集 12

海外讀書雜記

胡適文存 第三集第三・四卷



胡適

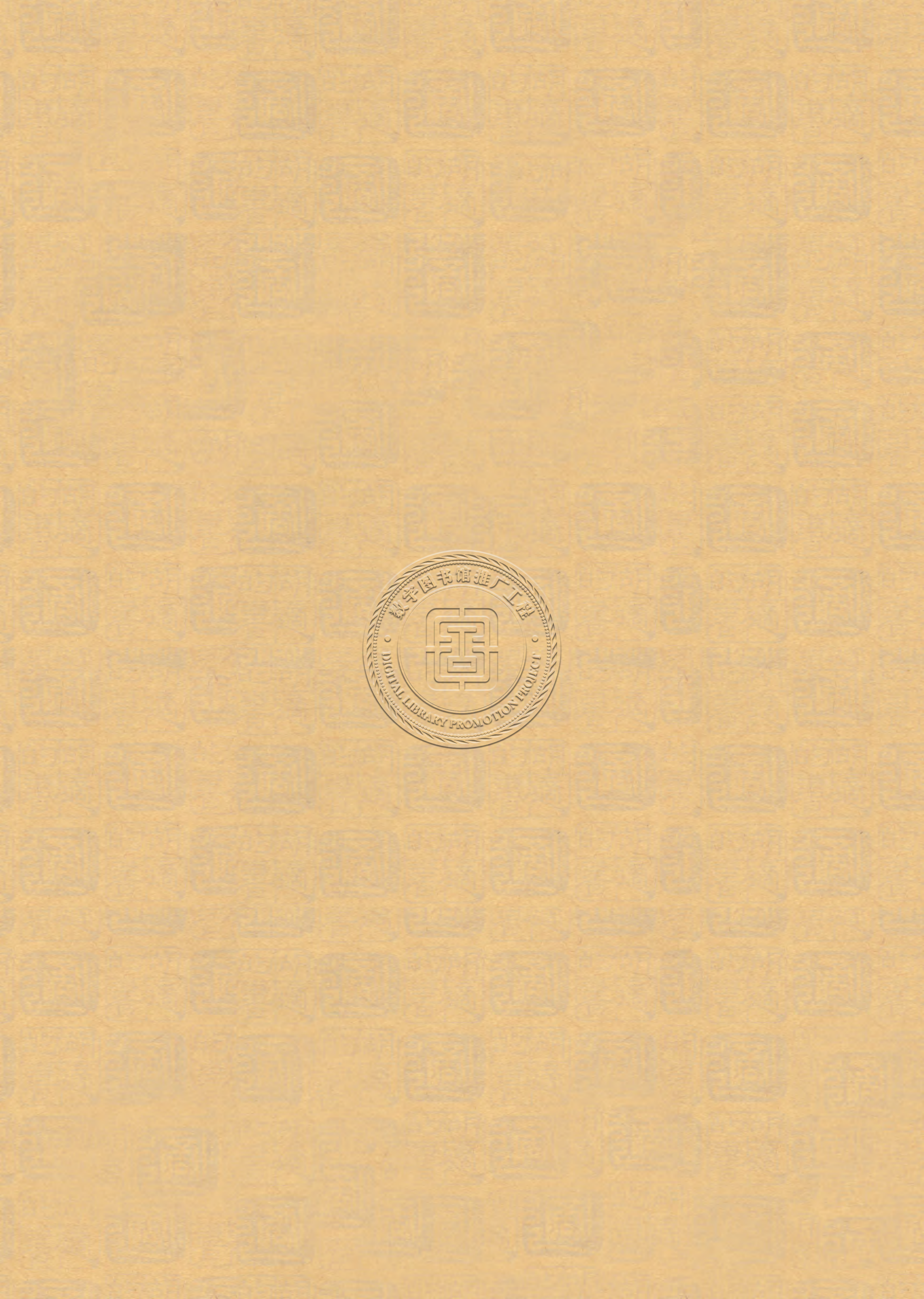


胡適紀念館授權出版
遠流出版公司榮譽印行



封面照片：五十四歲時的胡適先生（在美國照）
封面「胡適文存」題字：胡適先生手迹
蝴蝶頁篆刻：齊白石（陰文「適之」）
臺靜農（陽文「胡適的書」）
封面、蝴蝶頁及內頁插圖設計：黃金鐘


数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

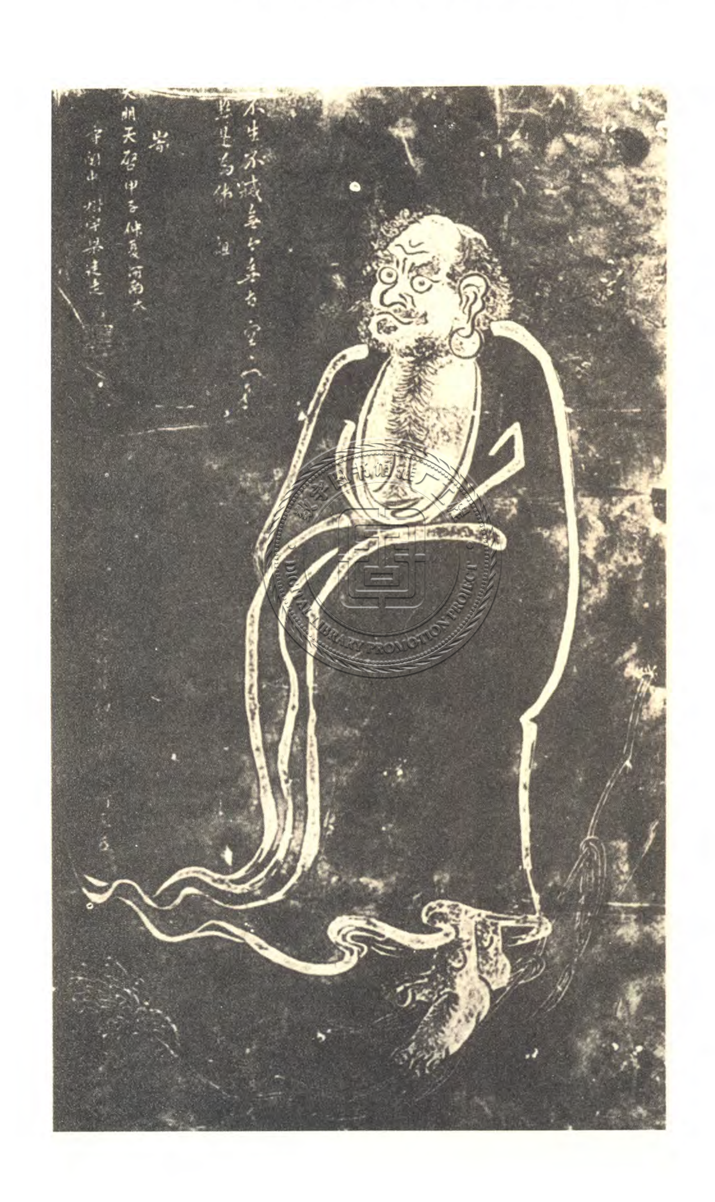

数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT




数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

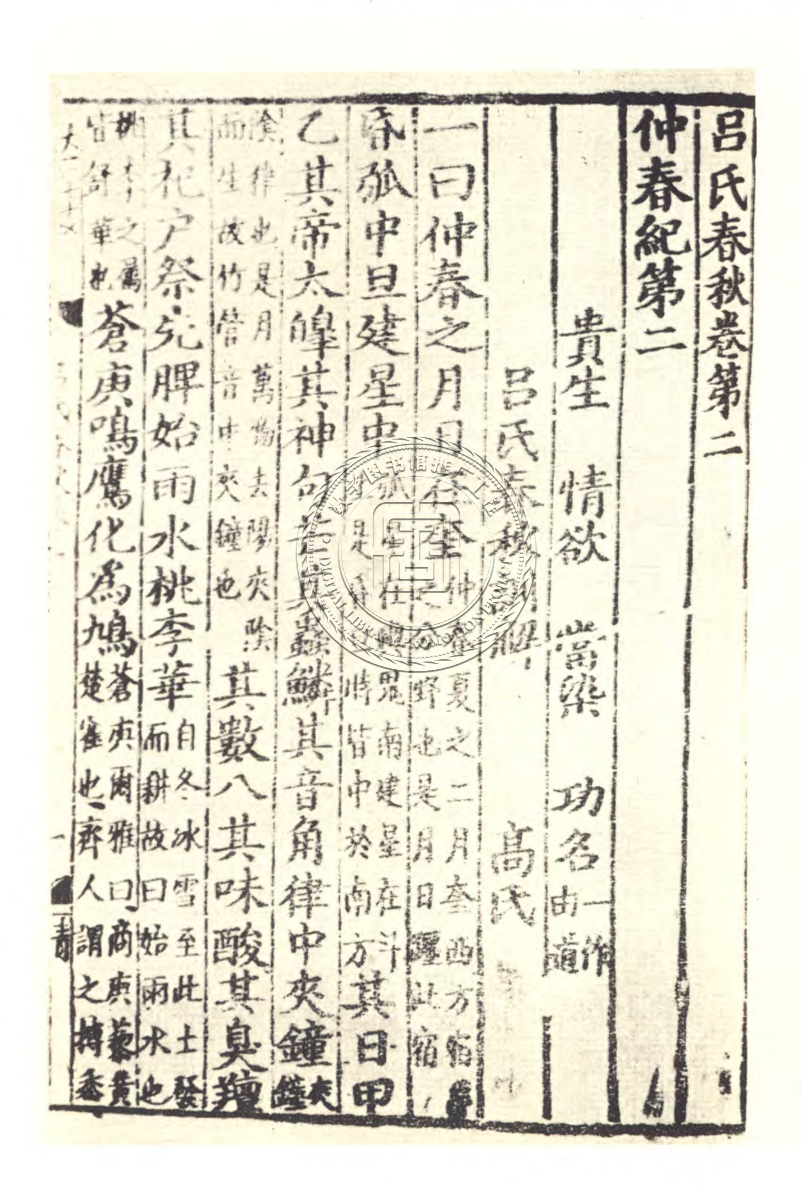
菩提達摩一葦渡江圖

菩提達摩被禪宗尊爲初祖，產生了許多無稽的傳說。胡適運用藏在大英圖書館和巴黎圖書館的敦煌唐寫本，作「菩提達摩考」，剔除神話，把達摩還原爲一個「歷史的人物」。



胡適讀〈呂氏春秋〉

〈呂氏春秋〉是秦國丞相呂不韋的賓客所作，本來是一本「雜書」。但是胡適認爲它「組織雖不嚴密，條理雖不分明」，卻頗有可注意的中心思想，就寫了「讀呂氏春秋」一文。



呂氏春秋卷第二

仲春紀第二

貴生 情欲 當染 功名 一作由道

呂氏春秋訓解 高氏

一曰仲春之月日在奎 奎西方宿……夏之二月……是月日躔此宿

昏弧中旦建星中 弧……建星在斗……皆中於南方 其日甲乙

其帝太皞其神句芒其蟲鱗其音角律中夾鐘 夾鐘……陰律也是月萬物去陰夾陽而生故竹管音中夾鐘也

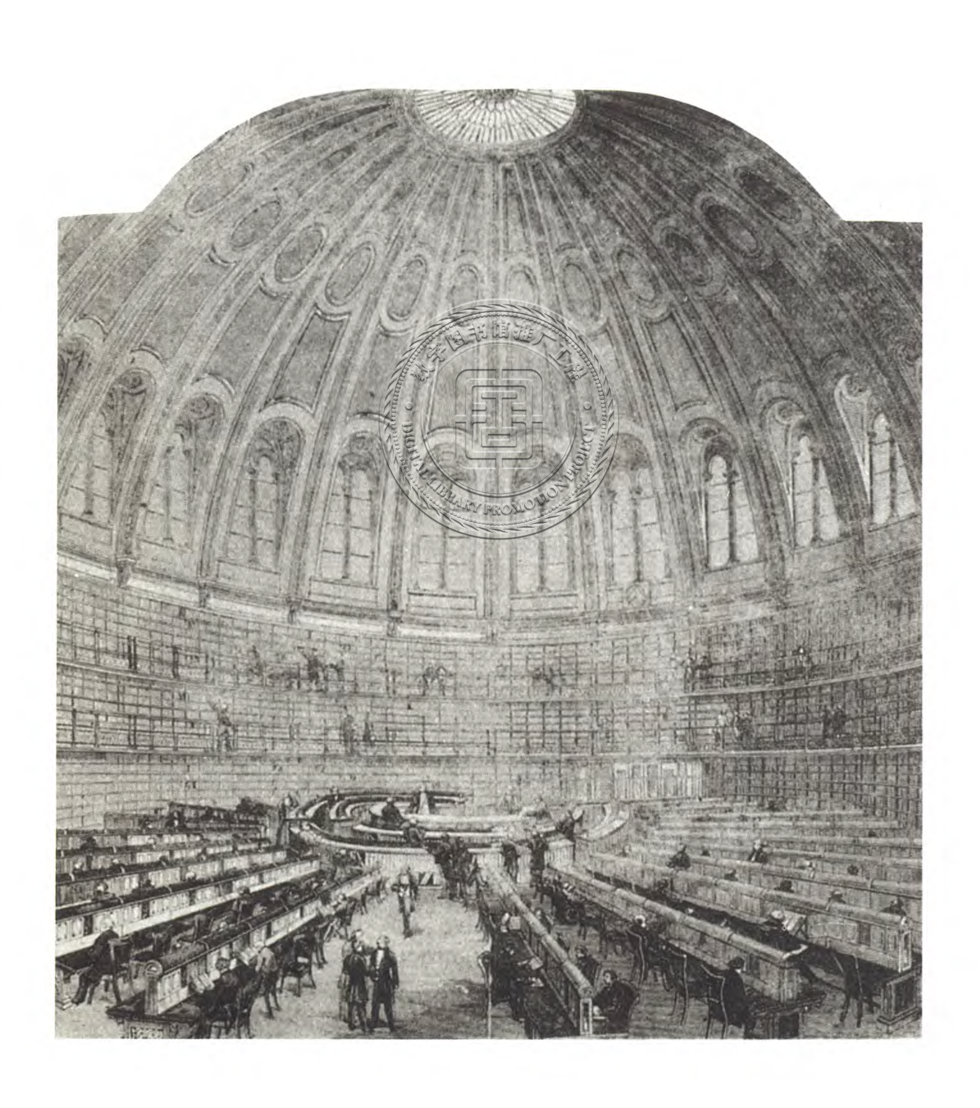
其數八其味酸其臭羶其祀戶祭先脾始雨水桃李華 自冬冰雪至此土發而耕故曰始雨水也

蒼庚鳴 蒼庚爾雅曰商庚黎黃楚雀也齊人謂之搏黍

鷹化爲鳩 ……之屬……華也

收藏敦煌寫本的大英圖書館

英國大英圖書館藏有斯坦因爵士(Sir Aurel Stein)從中國取去的六千卷敦煌寫本，民國十五年，胡適從大英圖書館及巴黎國立圖書館所藏的敦煌寫本中，發現了三卷神會的語錄。



胡適的博士學位

胡適一生獲得卅五個名譽博士學位，自己的
眞正博士學位卻被懷疑。他所獲的學位，
在中國人當中，是一項迄今不搖的最高記錄。



胡適作品集 12 海外讀書雜記

胡適文存

第三集第三・四卷

胡適作品集⑫

海外讀書雜記（胡適文存／第三集・第三・四卷）

著　者／胡　適
本書由胡適紀念館授權遠流出版公司印行
發行人／王榮文
出版者／遠流出版事業股份有限公司
臺北市10714汀州路782號七樓之5
郵撥／0189456-1　電話／392-3707（代表號）
總經銷／時報文化出版企業有限公司
臺北市10909大理街132號三樓
郵撥／0103854-0　電話／306-6842

法律顧問／
王秀哲律師　嘉義市忠義街178號　電話/(05)227-3193
董安丹律師　臺北市忠孝東路四段142號503室　電話/721-9391
呂榮海律師　臺北市金山南路二段2號10樓2室　電話/394-3393

內文印刷／
優文印刷廠・臺北市汕頭街54巷42弄55號　電話/306-3473
封面印刷／
萬興印刷製版公司・中和市景新街140-4號1樓　電話/249-1836
1986年3月25日　遠流一版

行政院新聞局局版臺業字第1295號
售價100元（缺頁或破損的書，請寄回更換）

香港出版者／香港遠流出版公司　定價 H.K.$ 25.
香港灣仔聖佛蘭士街秀華坊23號地下
香港經銷商／有成書業有限公司　電話/5-293283
香港灣仔聖佛蘭士街秀華坊23號地下
藝文圖書公司　電話/3-805705
九龍又一村達之路30號地下後座

遠流版《胡適作品集》出版前言

王榮文

今天重新整理出版胡適之先生的作品，它的意義可能很接近胡先生自己說的「價值重估」(Transvaluation of values) 工作；也就是說，在胡先生「恩怨將盡之時」，正是我們可以平心靜氣，就胡適論胡適，「還他一個本來面目」的時候。

近幾年，有關胡適之先生的研究與出版，又有另一種蓬勃的氣象。例如：唐德剛先生著、譯的《胡適雜憶》《胡適口述自傳》二書，都曾引起廣泛的閱讀興趣；胡頌平先生編寫工程浩大的《胡適之先生年譜長編初稿》已經出版了；余英時先生的「中國近代思想史上的胡適」也開啓了「爲胡適定位」的有意義的討論。即使在海峽對岸，五十年代大陸上擧國批胡的「熱鬧」早已退散了。這幾年，他們重新整理出版《胡適的日記》《胡適書信集》，並編纂《胡適著譯繫年目錄與分類索引》，這些行動，多少都透露了一點不尋常的訊息。

另一方面，胡適之先生的「俗世聲名」正迅速地沉澱，他自己的確是已從「我的朋友胡適之」轉而成爲一個純粹的「歷史命題」。胡先生俗世聲名的消退，卻也有益於「胡適定位」的討

論；新起的研究者，漸漸不是與胡適之先生有生前交誼的一輩。余英時先生在「中國近代思想史上的胡適」文中就說：「我和適之先生從無一面之雅，因此在情感上也產生不了『譽』或『謗』的傾向。」這大概是新一輩胡適研究者的特質吧。

正是因爲胡適之先生已經成爲一個「歷史命題」，「重新看胡適」就變得可能了。遠流版的《胡適作品集》，實際上就是重新看待胡適之先生的一個起步工作。我們在胡適紀念館的授權之下，先將胡先生的舊作集中整理出版；另一方面，我們也進一步蒐羅胡先生生前的其他著述，並對現有的材料進行分類整理的工作，希望有助於《胡適全集》的早日出版。

《胡適作品集》的新版發行，也對此地青年學子有著「實用的」現代意義。胡先生一生的文字與思想都是「明白曉暢」，他更留下一個爲學態度的最佳模範。他在「介紹我自己的思想」一文中說：「我要教人疑而後信，考而後信，有充分證據而後信。」他又說：「我只希望盡我的微薄的能力，教我的少年朋友們學一套防身的本領，努力做一個不受人惑的人。」

「做一個不受人惑的人」，即使在今天，這句話不但不嫌過時，還益發顯出它的教育價值。

最後，我們對遠流版《胡適作品集》得以印行，特別要感謝胡適紀念館館主任王志維先生的信任與委託，也感謝陳宏正先生的穿針引線與熱心協助。

胡適作品集12 海外讀書雜記

目錄

胡適文存／第二集・第二卷

《左傳》眞僞考的提要與批評

一、著者珂羅倔倫先生

這本《左傳》考是歐洲的「支那學」大家珂羅倔倫先生 (Bernhard Karlgren) 做的。珂先生是瑞典人，在中國頗久，回歐洲後仍繼續研究支那學。在西洋的支那學者之中，除了法國的伯希和先生 (Paul Pelliot)，他要算是第一人了。他的專門研究是中國言語學，包括音韻與文法的方面。他在音韻上的研究最有成績，著有《中國音韻學研究》(*Etudes sur la Phonologie chinoise*)，及近年編成的傑作《中文解析字典》(*Analytic Dictionary of Chinese*)。中國向來研究古今聲韻沿革的學者，自陳第、顧炎武以至章炳麟，都只在故紙堆裏尋線索，故勞力多而成功少；所分韻部只能言其有分別，而不能說明其分別是什麼樣子；至於聲母，更少精密的成績了。珂先生研究中國古音，充分地參考各地的方言，從吳語閩語粵語以至於日本、安南所保存的中國古音，故他的《中文解析字典》詳列每一字的古今音讀，可算是上集三百年古音研究之大成，而下開後來無窮學者的新門

徑。

他在中國文法沿革的研究上也曾有很好的成績。我見着的只有他在一九二〇年發表的「論原始的中國文」(Proto-chinois—langue flexionnelle) 一篇與此書的下半。那篇論原始的中國文是說中國古文是有文法上的變化的，如「吾」「我」之別，「爾」「汝」之別，「其」「之」之別，都是可以證實的。他當時並沒有看見我早年發表的「爾汝篇」與「吾我篇」，但他用的方法與材料都和我大致相同，故結論也和我相同；不過我作那兩篇文字時是在海外留學時代，只用了一些記憶最熟的《論語》《孟子》「檀弓」(珂先生所謂「魯語」的書)，下的結論也只是概括的結論。珂先生卻用了統計法，並且把各條例外都加上心理學上的說明，大可以補我的不逮。

我在「爾汝篇」之末曾表示文法的研究可以用來做考證古書的工具。但十幾年來，人事匆匆，我竟不曾有機會試用這種工具來考證古書。今讀珂先生這部書，見他的下篇完全是用文法學的研究來考訂《左傳》，他這種開山的工作使我敬畏，又使我慚愧了。

二、作序的因緣

承著者珂先生的好意，把他這本小冊子寄給我。我在太平洋舟中讀完之後，曾費了半日之功，把書中大意節譯出來，做了幾十頁的提要，寄到廈門大學給顧頡剛先生看，請他看了之後轉

給錢玄同先生看，並請他們兩位都做一篇跋，與我的節譯本同時發表。

不幸我的提要寄到厦門時，頡剛已不在那邊了；後來他從廣東來上海，至今還不曾見着我的原信。恰好陸侃如先生從北京來，帶着他譯此書的全稿來給我看。那時我的一本原書又不在身邊，故我只能匆匆看過，不能細細替他校對。現在此書已排好了，頡剛的序還沒有做，玄同又遠在北方，新月書店同人要我做一篇序。我對於《左傳》的問題沒有特別的研究，本不配說什麼。但爲讀者的便利起見，我很願意做一篇提要式的序文。

三、什麽叫做「《左傳》的眞僞」

珂先生此書分上下兩篇。上篇專論《左傳》的眞僞。下篇從文法的分析上研究《左傳》的性質。

先述上篇。珂先生先問，什麽叫做《左傳》的眞僞問題？中國學者如劉逢祿、康有爲等人說《左傳》是僞造的，不過是說劉歆把《國語》的一部分與《春秋》有關的，改作《春秋左氏傳》；或是說當日原有一部《左氏春秋》，劉歆取出一部分做了《春秋左氏傳》，剩下的部分做了《國語》。依此說法，《春秋》本無「左氏傳」，故今之《左氏傳》是「僞托」的。但《左傳》的來源，叫他做《左氏春秋》也罷，《國語》也罷，卻是眞的古代史料。疑古最力的錢玄同

先生雖說：

劉歆把《國語》底一部分改成《春秋》的傳，意在抵制「公羊傳」。

但他同時又說他

對於今之《左傳》，認爲它裏面所記事實遠較「公羊傳」爲可信，因爲它是晚周人做的歷史，而「公羊傳」則是「口說流行」，至漢時始著竹帛者。（《古史辨》頁二八〇）

這就是說《左傳》是一部「僞」的「春秋傳」，而卻是一部「眞」的晚周人做的歷史。

珂先生作此書，大致也持這個態度。他說：

假使能證明此書在焚書（前二一三）前存在，也不能因此證明從孔門產出。反過來說，假使能說它與魯國無關係，這也不是說此書是僞造的。

只有能證明此書是漢人所作來冒充焚書前的文件，然後可說它是僞的。（頁三——四）

他又說：

如果它眞是在紀元前二一三年以前寫定的，假使它是紀元前七二二到四六八年中的事實的眞記載，是作者尚可自由參考各種文件的時候所寫定的，——那麼，此書便是眞的了。（頁四——五）

珂先生的話，與錢玄同先生的主張正相同。但錢先生先就承認《左傳》是「晚周人做的歷史」，而珂先生卻先要證明此書是否「晚周人做的歷史」，是否焚書以前的眞記載。

四、論《左傳》原書是焚書以前之作

珂先生自己似不曾讀過劉逢祿、康有爲諸人的書，只引據德國弗朗克（Otto Franke）的轉述；至於近人的著述如崔適的《史記探原》《春秋復始》等書，便連弗朗克先生也不曾見了。弗朗克的結論（頁一六引）是：

> 向來傳爲《左傳》一書，並非《春秋》的傳注，乃是一部完全獨立的著作，大約是晚周傳下的各種《春秋》之一；一直到了紀元前一世紀的末年劉歆竄亂之後，才同《春秋》連了起來，變成《春秋傳》。

此意與上文引的錢玄同先生的話完全相同。但珂先生總嫌「康有爲是個政客，並且是個宣傳家」，並且疑心「他的考證方法不是科學的論證，而有點新聞紙的味兒。」所以珂先生有點想替劉歆打抱不平。他提議要研究三項的佐證：

(一)研究劉歆在秘府發現《左傳》的記載，

(二)評判後漢前期關於劉歆以前《左傳》存在與否的別種佐證，

㈢評判百年前司馬遷關於《左氏春秋》及其作者的記載。（頁一九——二〇）

關於㈠項，珂先生實在未免太信任《漢書》「劉歆傳」了。他因此相信《左傳》在劉歆之前已有「它的門徒，其中最著名的一個就是翟方進。」（頁二一）翟方進的自殺在紀元前七年，在劉向死之前一年。他與劉歆、尹咸都是同時的人，也許都是同謀改造《左傳》的人。故無論「翟方進傳」說他「好《左氏傳》」一句是否可信，方進之治《左傳》並不足證明《左傳》之早出而早有傳人。

關於㈡點（頁二五——二九），珂先生也有同樣的錯誤。他所引的人——班固、王充、許愼——都是後一世紀的人；他們的話只可以表示紀元後第一世紀有某種傳說而已，並不足證明劉歆以前《左傳》的存在與傳授，更不足證明「劉歆以前《左傳》已很著名，並且自成一派的研究。」

劉歆「移讓太常博士書」並不敢說《左傳》是壁中書，而後一世紀的王充卻敢說「《春秋左氏傳》蓋出孔子壁中」了。劉歆原書並不敢說西漢早年有人傳《左傳》，而後一世紀晚年的許愼在《說文》序裏卻敢說「北平侯張蒼獻《春秋左氏傳》」了。西曆一〇〇年頃的許愼捏造《左傳》的傳授，還不過到張蒼爲止；而七世紀的陸德明、孔穎達卻敢捏造劉向《別錄》敍述左丘明傳曾申以下十餘世的詳細傳授表了！這都是世越後則說越詳，如滾雪球，越滾越大。這不可以使

我們懷疑反省嗎？

故對於這(一)(二)兩項，我們不能不說珂先生的評判是頗有錯誤的。但關於(三)項，——司馬遷的記載——珂先生的見解卻是很可佩服的。《史記》「十二諸侯年表」說「魯君子左丘明」的一段，今文家多很懷疑，弗朗克也很懷疑，但珂先生卻認爲確是《史記》的原文（頁二九——三四）。我以爲珂先生的主張是不錯的。這一段文字向來只引關於《左氏春秋》的一小部分，珂先生也不曾全引。我試引其相連的各部分如下：

> 孔子……論史記舊聞，興於魯而次《春秋》。……約其辭文，去其煩重，以制義法。王道備，人事浹。七十子之徒口受其傳指，爲有所刺譏褒諱挹損之文辭，不可以書見也。魯君子左丘明懼弟子人人異端，各安其意，失其眞，故因孔子史記具論其語，成《左氏春秋》。鐸椒爲楚威王傅，爲王不能盡觀《春秋》，采取成敗，卒四十章，爲《鐸氏微》。趙孝成王時，其相虞卿上采《春秋》，下觀近世，亦著八篇，爲《虞氏春秋》。呂不韋者，秦莊襄王相，亦上觀尙古，刪拾《春秋》，集六國時事，……爲《呂氏春秋》。及如荀卿、孟子、公孫固、韓非之徒，各往往捃摭《春秋》之文以著書，不可勝紀。漢相張蒼歷譜五德，上大夫董仲舒推《春秋》義，頗著文焉。

看這一段，我們可以知道司馬遷只認《左氏春秋》爲許多《春秋》的一種，並不曾說它是一部《

春秋左氏傳》。至於司馬遷說此書的作者是「魯君子左丘明」，這大概是一種傳說，或是一種猜想。這種猜想是錯的，說作者是「魯君子」更是錯的，這一層珂先生在本書下篇另有專論。

珂先生在上篇（頁三四——四四）只要證明《左傳》的原本（《左氏春秋》）比《史記》早。他的方法是考察《史記》裏所有的《左傳》的文句。司馬遷用《尚書》，常把古奧難懂的文句翻譯成淺近的文句；他引用《左傳》，也是這樣。珂先生引了幾十條例（頁三四——四一）如《左傳》昭二十七年「我爾身」，《史記》作「我身，子之身也」；如哀七年「求之曹，無之，戒其子曰」，《史記》改為「求之曹，無此人，夢者戒其子曰」，——都可見「司馬遷改動《左傳》；《左傳是原本，《史記》是副本。」

故珂先生的結論是：「司馬遷看見一部鉅製的史書（他叫它做《左氏春秋》）便從它引用了許多材料。」「所以我們可以說至少在前一〇〇年的時候，《左傳》已經存在了。」

司馬談與司馬遷去藏書解禁之時（一九〇）不遠；若此書是焚書以後的偽作，司馬遷父子不會容易受欺。珂先生因此深信司馬遷所見的《左傳》是作於焚書以前的。

故此書上篇的結論只是：《左傳》的原本（大概有別的名稱，並且沒有割成繫年的形式）是焚書以前存在的。

五、從文法上證明《左傳》是魯國人做的

現在要說此書的下篇了。下篇又分三個部分：第一部分（頁四五——七七）從文法上證明《左傳》不是魯國人做的。第二部分（頁七七——一〇〇）用《書經》《詩經》《莊子》《國語》等書來比較《左傳》的文法，證明《左傳》有特殊的文法組織，不是作僞者所能虛構的。第三部分（頁一〇〇以下）又用《左傳》的文法來比較「前三世紀的標準文言」，證明《左傳》是前四五世紀的作品。

先說第一部分，這是珂先生最得意的一部分。這是用文法的研究來考證古書的初次嘗試，他的成功與失敗都應該引起我們的注意。

司馬遷說《左氏春秋》是魯君子左丘明做的。珂先生要試證此說是否可信，所以從文法上着手，把《左傳》的語言假定作「左語」，又把《論語》《孟子》的語言假定作「魯語」，再看左語是否魯國的語言。

他選了七種「助詞」作爲比較的標準：

一、「若」與「如」。

珂先生統計的結果是：

甲、作「假使」解時，《左傳》全用「若」，而魯語全用「如」。

乙、作「像」解時，《左傳》全用「如」，而魯語則「如」與「若」並用。

二、「斯」字作「則」字解。

珂先生說，「斯」字這種用法，如「觀過斯知仁矣」，在魯語裏很常見，而在左語裏是沒有的。

三、「斯」字作「此」字解。

珂先生說，「斯」字作「此」字解在魯語中是很常見的，而在《左傳》中是沒有的。

四、「乎」字作「於」字解。

他說魯語裏「乎」字常常用作「於」字，而在《左傳》裏卻是絕無而僅有的。

五、「與」字作疑問語尾。

他說魯語常用「與」（歟）字作疑問話的語尾，而《左傳》裏竟全沒有這個用法。

六、「及」與「與」。

他又說，兩個並列的名詞之間，魯語內只用「與」字，如「富與貴」，「惟我與爾」；而左語內則兼用「及」與「與」，而「及」字尤其通行，如云「宋及鄭平」，「生秦穆夫人及太子申生」。魯語裏從不用「及」字。

七、「於」與「于」。

珂先生的最大發現是《左傳》裏「於」和「于」的分別。他指出這個介詞有三種不同的用處：

甲、用如法文的chez, aupres de, vis-a-vis de,置於人名之前，表示一種動作所向的人。在《左傳》裏多用「於」字。例如「請於武公」，「公問於衆仲」，「言於齊侯」，「晉君宣其明德於諸侯」。

乙、用如英文的 at, to, 或法文的 á, 置於地名之前，表示一種行爲所在之地。在左語裏，多用「于」字。例如「敗宋師于黄」，「至于廪延」，「遂田于貝丘」。

丙、用如英文的 in, into, 法文的 dans, 表示地位所在或動作所止，但其下不是地名，故與乙項不同。

此一類在《左傳》裏頗不分明，「於」與「于」亂用。例如「見孔父之妻于路」，「殺孟陽于牀」，但又有「淹久於敝邑」，「趙旃夜至於楚軍」。

珂先生作一個統計表如下：

	於	于
(甲) 用如 aupres de	五八一	八五
(乙) 用如 á	九七	五〇一
(丙) 用如 dans	一九七	一八二

珂先生又從校勘學上得着有力的旁證。例如雷格 (Legge) 用的是《欽定春秋傳說彙纂》本，其中

的「於」「于」多不嚴格地分開。而阮元《左傳校勘記》與《經典釋文》所載古本異同，與《四部叢刊》所據宋本，其中作「于」字之處，《彙纂》本皆作「於」。又伯希和在敦煌發現的古寫本《左傳》四殘卷，其中「於」「于」的分別也都和珂先生的（甲）（乙）兩類的區分相符合、

但左語裏的這些分別，在《論語》《孟子》裏卻都不存在。魯語裏只用「於」字。如地名之前，左語常用「于」，而魯語一律用「於」。故珂先生作一比較表如下：

	左語	魯語
（甲）	於	於
（乙）	于	於
（丙）	於　于	於

珂先生依據上列七項標準得的結論是：《左傳》的文法與《論語》《孟子》的文法是很不同的。故《左傳》不是孔子作的，也不是孔門弟子作的，也不是司馬遷所謂「魯君子」作的，因爲此書的語言不是魯語。這部書的文法一致，可見它是一個人或同一學派中的幾個同鄉人作的。

這是下篇第一部分的提要。

六、關於這一部分的批評

我們趁此機會討論這一部分的重要結論是否完全可以成立。

清華學校研究院的衞聚賢先生給此書做了一篇跋（頁一〇九——一二〇），他批評珂先生所論「於」「于」的分別是只「有時間性的，而無空間性的。」他說：

> 甲骨文，金文，《尚書》《詩經》《春秋》，都是用「于」字作介詞的；《左傳》《國語》《論語》《孟子》《莊子》，都是用「於」和「于」作介詞的。

他又說，「於」和「于」的比例，

> 《左傳》爲　19:17
> 《國語》爲　9:2
> 《論語》爲　21:1
> 《孟子》爲　96:1
> 《莊子》爲　849:1

衞先生說，這可見「於」和「于」的「升降之際」了。

衞先生之說，也有相當的價值，因爲文法的變遷確有時間的關係。如《論語》與《孟子》同爲魯語，而《孟子》用「于」字比《論語》少的多。又如《論語》只有「斯」字，而無「此」

字，而《孟子》裏便多用「此」字，很少「斯」字了。（參看我的《國語文法概論》，《胡適文存》初排本卷三，頁六五——六六。顧炎武在《日知錄》裏已指出：「《論語》之言『斯』者七十，而不言『此』；《檀弓》之言『斯』者五十有二，而言『此』者一而已。」）[1] 此外如我在「爾汝篇」（《胡適文存》初排本卷二，頁十二）[2] 指出《論語》與《孟子》時代用「爾」「汝」的風尙的不同，也是時間性的一例。又如珂先生所舉第一項的「若」「如」兩字的例，均含有時代先後的影響。如「何如」則全用「如」，「若何」則用「若」多於「如」。爲什麼呢？爲的是「何」在「如」之先爲古文法，而「何」移在「如」或「若」之下則是後起的新文法了。故衞先生指出文法變遷之有時間性是很不錯的。

但衞先生說「於」「于」之別只有時間性而無空間性，那便是太武斷的結論，是大錯的。即如衞先生舉出各書用「於」與「于」的比例，從《論語》的21:1到《孟子》的96:1還可說是時代升降的關係；但何以解釋《左傳》的19:17呢？難道衞先生可以說《左傳》之作遠在《論語》之前嗎？（依衞先生自己的結論，《左傳》作於西元前四二五與四〇三之間；《論語》之作不會在其後。）

況且衞先生說珂先生用「於」「于」的分別來證明《左傳》非魯國的作品，這未免太寃枉珂先生了。珂先生明明用了七項標準作證，「於」「于」之別不過是七項中之一項。七項參校的結果，珂先生認《左傳》的文法與《論語》《孟子》的文法是兩種不同的方言的文法。我以爲這種研究方法是不錯的；珂先生的結論也是很可以成立的。

珂先生的特別貢獻正在他指出文法差異與地域的關係。近年趙元任先生指出北京話裏有「我們」與「喒們」的區別，國語區域裏只有此一處了，吳語區域裏也只有無錫一處。這便是文法差異的地域關係的一例。又如唐宋人詩詞裏常有「底」字用作「什麼」的意思；如「干卿底事」之類。現在只有常州幾縣之中，還有用「底」字的地方，有讀如 di 的，有讀如 dya 的。這也是一個例。我們要知道，文法因時代變遷而有沿革，其起點都是從某地方言裏來的。一個代名詞的被採用，一個介詞的區別，一個助詞的廢止，大抵都起於一地的方言而漸漸推行到各地去。故文法上的變遷，有時是某地方言的勝利，有時是某地方言的失敗；有時由方言變爲普通話，有時或由普通話降作方言。故「於」「于」由有別而變成無別，可說是左語的失敗，也可說是魯語的勝利；而「斯」終被「此」字打倒，又是魯語的失敗了。人稱代名詞的多數，各地方言皆有，或稱「我人」，或稱「我家」，或稱「唔俚」，或稱「阿拉」，或稱「我們」，而「們」字竟成爲普通話。這是由方言而升作普通話。如「底」在一個時代似很普通，現在僅限於常州幾處，那又是降爲方言了。

故珂先生指出的地域關係，我們不但應該贊成，並且應該推行到別種古書研究上去。如《詩經》與《楚辭》的比較，又如《詩經》中各國風詩的分析的研究，都可採用這種方法。

最可注意的是珂先生用文法上的區別來證明《左傳》不是魯國人做的，而同時不相識的衞聚

賢先生也從別的方面證明《左傳》的著者不是山東人。衞先生的文章共有三篇：一是「左傳之研究」（《國學論叢》第一卷，第一號，商務印書館發行），一是「春秋的研究」（《國學月刊》第二卷，第六號以下，北京樸社發行），一是本書的跋。他在「左傳之研究」裏舉出兩項證據：

一、從《春秋》《左傳》《國語》分國紀事詳簡的統計上知《左傳》的著者所在之地爲晉國。（頁二一八）

這一項證據頗薄弱。晉是大國，故佔《左傳》篇幅最多，約百分之二十六；魯以小國而佔百分之十三有另，不算少了。《國語》紀晉事也最多，佔百分之四十以上，而衞先生卻不因此斷定《國語》作者也在晉國。《國語》紀魯事遠不如《左傳》之詳，而他卻信《國語》的作者是魯人。故這一項的證據是沒有多大用處的。

二、他從方音上證明《左傳》的著者「非齊魯人」。

這一項，他後來在本書跋裏說的更詳細，故當依此跋爲準（本書頁百十二——百十三）。他用了三個例證：(a)「邾」，《公羊》與《禮記》作「邾婁」，《鄭語》《孟子》《莊子》作「鄒」，而《左傳》作「邾」，與《紀年》合。因此可見《左傳》非山東人的作品。(b)《左傳》的《春秋》莊十二年書「宋萬弒其君捷」，而《公羊》的《春秋》作「弒其君接」。衞先生以今日山東山西的方

言證之，定《左傳》爲非山東人的作品。(c)《左傳》桓五年的「仍叔」，《穀梁》作「任叔」，衞先生以今日的方言證之，定《左傳》爲非山東人的作品。

衞先生舉出的三個方音的例，都有點漏洞。我們從何處得知公羊、穀梁爲山東人呢？不過根據《漢書》「藝文志」的小注而已。我們試舉「郰」「仍」「捷」三字的三傳異同表（依衞先生自己的《春秋的研究》，頁二七八——二八〇）來批評衞先生的方法：

左傳	公羊	穀梁	異文次數
郰	郰婁	郰	二五
仍	仍	任	一
捷	接	捷	三

「郰」字與「捷」字，《公羊》異於《左傳》，而《穀梁》同於《左傳》；「仍」字則《公羊》同於《左傳》，而《穀梁》異於《左傳》。同於《左傳》則不取，異於《左傳》則被取，故於「郰」字與「捷」字皆僅取《公羊》之異，而不顧《穀梁》之同；而於「仍」字則不顧《公羊》之同，而僅取《穀梁》之異！故在「郰」「捷」兩條下，《左傳》與《公羊》不同，那便是山西話的證據，而與《穀梁》相同卻不是山東話的證據。到了「仍」字條下，《左傳》與《公羊》相

同，卻又不是山東話的證據，而與《穀梁》不同卻便可證明其爲山西話了！這種任意的去取，豈不是很危險的方法嗎？

故我以爲衞先生說《左傳》不是山東人的作品，那不過是一個大膽的假設；他的證據卻不能算是充分的。倒是珂先生的文法比較上的證據可以替衞先生添不少强有力的證據。衞先生得着這個有力的助手，應該擁護他，不應該寃枉他。

七、下篇的最後兩部分

下篇的第二部分（頁七七——一〇〇）是用《左傳》來比較《書經》《詩經》《禮記》和《大戴禮》《莊子》《國語》等書，看他們文法上的同異。他的結果都在他的比較統計表（頁九六——九八）裏，我們不必逐一申述了。他的總結論是：

> 在周秦和漢初書內，沒有一種有和《左傳》完全相同的文法組織的。最接近的是《國語》，此外便沒有第二部書在文法上和《左傳》這麼相近的了。（頁九九）

珂先生原定了七項文法標準，在這一部分裏他又加上了兩項：一項是「吾」「我」「予」，一項是「邪」「耶」，共計九項。珂先生的比較表上顯出只有《國語》與《左傳》有八項相符合，只

有第一項（「如」「若」）有點不同。所以他說《國語》最接近《左傳》。

這種結果大可幫助今文家的主張。今文家說劉歆割裂《國語》，造爲《春秋左氏傳》；今本的《國語》只是劉歆割裂的殘餘了。如今珂先生從文法比較上證明這「兩部書的文法組織很是相同」，這豈不是給今文家尋得了有力的新證據嗎？我很希望我的朋友錢玄同先生能繼續珂先生的工作，把《左傳》與《國語》再作一番更精密的比較，對這個問題下一個最後的結論。（錢先生的主張見顧頡剛的《古史辨》，頁二七八——二八〇）

珂先生在這一部分的工作，雖然給了我們不少的有用的暗示，卻不算是很精密的工作。《尚書》《詩經》《大小戴記》《莊子》都是複合的作品，沒有一部書可以籠統地算作一種單純的作品。珂先生把這幾部書都認作自成文法系統的作品，這是根本的大錯。珂先生研究《禮記》，也承認這一點，故他不曾把《大小戴記》列入比較總表內。其實《尚書》《詩經》也都應該這樣辦。

況且這幾部書都是大書，每一部的文法研究已夠一位外國學者的長期工作了。珂先生卻要把這些書合起來作綜合的研究，他的工作自然太難了，他的不精密之處是很可以原諒的。

試舉一條作例。珂先生說：

《詩經》裏照例用「于」，有幾處還用「於」（沒有特別的作用，和「于」完全同義），多數見於那不曾嚴格整理的「國風」。一共有十八個「於」，十二個見於「國風」（在六國的六篇內），兩個見於「小雅」的一篇，三個見於「大雅」的兩篇，一個在頌內。（頁八八；譯文略有修改。）

《詩經》用作介詞的「於」字只有十四個，十一個見於「國風」，兩個見於「小雅」，一個見於「頌」。「大雅」裏的「於」字都是感歎詞。這十二個之中，只有「周頌・清廟」裏的一句：

無射於人斯

頗不容易解釋。其餘十一條似乎都是「有特別的作用」的。試把他們排列如下：

一、與「我」連用，凡九次。

俟我於城隅（「靜女」）
俟我於著乎而（「著」）
俟我於庭乎而
俟我於堂乎而
於我乎夏屋渠渠（「權輿」）
於我乎每食四簋

於我歸處（「蜉蝣」）

於我歸息

於我歸說

二、與「女」連用，二次。

於女信宿（「九罭」）

於女信處

三、與「焉」連用，二次。

於焉逍遙（「白駒」）

於焉嘉客

這豈是隨便亂用的嗎？再看《詩經》裏，凡用「于」作介詞，決不同「我」「女」「焉」連用。最可注意的是「我」字。珂先生曾指出「國風」裏有二十二個「乎」字用作介詞的（頁八七），他不曾留意那二十二個之中，十六個也是同「我」字連用的：

期我乎桑中　三見（「桑中」）

要我乎上宮　三見
送我乎淇之上矣　三見
俟我乎巷兮（「丰」）
俟我乎堂兮
遭我乎狧之間兮（「還」）
遭我乎狧之道兮
於我乎夏屋渠渠（「權輿」）
於我乎每食四簋（這兩個「乎」似不是介詞？）

我們似乎可以假設「于」字與「我」字因爲聲音上的原因，不能不互相迴避，故「我」字的上下不用「于」而改用「於」或用「乎」。「女」字與「我」同紐，「焉」字古音近「于」，故也不用「于」。此外用「乎」之字，如「胡爲乎」，如「殊異乎」，如「心乎愛矣」，似乎也都是因爲聲音上的原因。我是不懂古音的人，手頭又沒有珂先生的《解析字典》，只好提出這個假設來請教於珂先生和別位古音學者。

我舉這一條來表示《詩經》等書的文法研究不是那樣容易的事；滿意的結果似乎要等待將來的工作。但珂先生有開路的大功，那是我們都該感謝的。

*

下篇的最後一部分（頁一〇〇——一〇七）是用《左傳》來比較一些前三四世紀的書，如《莊子》《荀子》《呂氏春秋》《戰國策》《韓非子》之類，看他們文法上的關係。珂先生歸納的結果定出一種「前三世紀的標準文言」，大致有下列幾種現象：

一、沒有代「則」字的「斯」。

二、沒有代「此」字的「斯」。

三、有「若」，有「如」，都作「像」解。

四、有「乎」的介詞。

五、有句尾的「與」（歟）。

六、沒有介詞「及」。

七、沒有「於」「于」的特殊區別。

八、有句尾的「邪」（耶）。

珂先生說《左傳》和這種「前三世紀的文言」大不同，「這便天然使我們猜想《左傳》代表一個更早的時期」，所以他斷定此書多份是前四六八年到三〇〇年中間作的。他又說，「無論如何，總在前二一三年（焚書之年）以前。」

珂先生敬愛《左傳》，總想把此書抬到前四五世紀去。這是個感情問題，而感情往往影響到人的理智。珂先生自己也曾說過，孟子在三世紀可以用魯語著書，何以見得《左傳》的作者就不能在三世紀仍用他自己的方言著書呢？但珂先生感情上不認這個假定，故他說這話繞灣子太遠了，不如說《左傳》是更早的作品罷。這豈非感情的戰勝嗎？

故我以為珂先生用《左傳》的特別文法組織來和「魯語」相比較，證明《左傳》的語言自成一個文法組織，決非「魯君子」所作，——這是他的最大成功。其次，他因此又證明《左傳》和《國語》在文法上最接近，這是他的第二功。這兩個結論和劉逢祿、康有為、崔適、錢玄同諸人的主張的大旨都可以互相印證。但今文家所主張的枝節問題，如說「《左傳》是《國語》裏抽出來的」，「《左氏春秋》變成《春秋》的『左氏傳』是劉歆幹的」，……這些問題還是懸案。珂先生不能證明《左傳》原是《春秋傳》，今文家也不能根據珂先生的成績而就斷定劉歆的作偽。

珂先生又想進一步證明《左傳》著作的年代，在這一方面，他的成績便不很好了。我們懷疑的原因有幾點：一、如上文所說，孟子可以用魯語著書，何以《左傳》用「左語」便應屬於更早的時代呢？二、珂先生討論《尚書》的時候（頁八五——八六），也曾指出《尚書》的僞造部分的文法反比眞的部分更精密一致。這豈不要幾乎根本推翻這種文法學上的工具嗎？三、珂先生又在討論《淮南子》的時候（頁九一——九二，注十），曾指出《淮南子》的前五卷用「於」與「于」同《左

傳》《國語》的規則一樣。這豈不要使我們更懷疑《左傳》著作的年代嗎？所以我以爲研究《左傳》著作的年代應該參用《左傳》本身的證據。在這一點上，我以爲衞聚賢先生的「左傳之研究」頗有參考的價値。

衞先生說「左氏」是地名，不是人姓名。他引《韓非子》「外儲說右上」：

> 吳起，衞左氏中人也。

又引《國策》「衞策」：

> 衞嗣君時，胥靡逃之魏，衞贖之百金，不與。乃請以左氏。羣臣諫，君曰：「民無廉恥，雖有十左氏，將何用之？」

但衞先生是山西人，他的感情作用使他抬出子夏爲《左氏春秋》的作者，說此書是子夏在魏之西河時作的；因傳於左氏人吳起，故有左氏之名。其實左氏若眞是因地得名，那麼，何不直截假定吳起爲《左傳》的作者呢？

這一點感情作用，也影響到《左傳》著作的年代問題。《左傳》稱趙襄子的謚法，故衞先生說《左傳》之作最早在襄子死後，在前四二五年之後。這是可信的。但昭公二十九年說「晉其亡乎」，昭公二十八年說魏氏「其長有後于晉國乎」，閔公元年說畢萬「公侯之子孫必復其始」，

莊公二十二年說田完「八世之後，莫之與京」，——這都可見作者親見三家分晉，與田和代齊，故此書著作的年代又當移後：至早當在前四〇三年三晉爲諸侯之後，或竟在三八六年田和爲諸侯之後。但衞先生定要委曲說明此書之作最晚當在前四〇三年以前，這未免是他的偏見了。

總之，《左傳》的年代問題，此時還在討論的時期，還沒有定論。現在我們稍稍有把握的一點只是《左傳》不是「魯君子左丘明」作的。衞先生提出的「《左傳》不是山東人作的」一個假定，得着珂先生的文法比較的結果，可算是有了强硬的佐證；而衞先生在「左傳之研究」裏舉出《左傳》袒魏，又詳於述晉國霸業，而略於齊桓霸業，等等佐證也可以幫助珂先生的結論。這可見我們只要能破除主觀的成見，多求客觀的證據，肯跟着證據走，終有東海西海互相印證的一日的。

一九二七・十・四　在上海寓所

1 參見遠流版《胡適作品集》第五冊《水滸傳與紅樓夢》。

2 參見遠流版《胡適作品集》第四冊《問題與主義》第五頁。

入聲考

入聲是韻母收聲於-k -p -t三種聲尾的聲韻。試用《廣韻》第五卷所分韻部爲根據，入聲有三種大分別：

一、收聲於-k的爲

(一)屋覺類（屋——覺）皆閉口

(二)藥德類（藥——德）皆開口

二、收聲於-p的爲緝乏類（緝——乏）

三、收聲於-t的爲質薛類（質——薛）

現在只有粵語各系中保存古入聲最完全；長江中流下流的入聲已無此三類的區別，只存一種短促的收聲而已；北方各地則自宋元以來入聲已分散在平上去三聲了；西南語言則入聲皆變成平聲了。

本篇所考，只關於漢以前有無入聲的問題。這問題二百年來未有定論，學者之說約有下列各種：

一、古無入聲說　孔廣森首倡此說，但他還立「合」部，是還不否認收聲於-p的入聲。到了嚴可均以下，乃廢「合」部，併入「談」部。

二、古有平上入而無去聲說　段玉裁倡此說，他又說「古平上爲一類，去入爲一類」。

三、有一部分古有去入而無平上說　王念孫立「至」「祭」二部，無平上；江有誥立「祭」部而不分「至」部。

四、古無上去惟有平入說　黃侃倡此說，其書我未見。

這幾種說法，至今沒有定論，故古音的研究至今弄不清楚。因爲入聲有特別的聲尾，和陽聲之收聲於-m -n -ng者固然不同，和陰聲之收聲於單純韻母或複合韻母者，也絕不相同。《三百篇》中，入聲字往往同他聲之字協韻，如「來」字可以有這些協韻法：

思，來（「雄雉」）（「子衿」）

期，哉，塒，來，思（「君子于役」）

疚，來（「采薇」）（「杕杜」）

來，又（「南有嘉魚」）

牧，來，載，棘（「出車」）

來，服（「大東」）

亟，來，囿，伏（「靈台」）

塞，來（「常武」）

究竟「來」字是平聲呢，還是入聲呢？若「來」是平聲，則不當和入聲之「服」「棘」「塞」等字爲韻。若是入聲，則不當和平聲字爲韻。若「來」是平聲，則「服」「棘」等字當然也是平聲，方可爲韻；若是入聲，則「思」「期」「塒」「哉」等也是入聲，方可爲韻。但決無入聲和平聲相爲韻之理。

又如「昭」與「樂，懆，藐，虐」爲韻（「抑」），段玉裁說此部無入聲，皆是平聲。但我們何以不可說「昭」字與「沼」「炤」等字古時同是入聲呢？

故古代有無入聲的問題不解決，則古音的研究開口便錯。

舊說之最謬者爲古無入聲之說。孔廣森說：

至於入聲，則自緝合等閉口音外，悉當分隸自「支」至「之」七部，而轉爲去聲。蓋入聲創自江左，非中原舊讀。其在《詩》曰，

參差荇菜，左右芼之。

窈窕淑女，鐘鼓樂之。

初不知哀樂之樂當入聲也。「離騷」曰，

理弱而媒拙兮，恐導言之不固，

時溷濁而嫉賢兮，好蔽美而稱惡。

初不知美惡之惡當入聲也。

昔周捨舉「天子聖哲」以曉梁武帝，帝雅不信用。沈約作「郊居賦」以示王筠，讀至「雌霓連蜷」句，常恐筠呼霓爲倪。是則江左文人尚有不知入聲者，況可執以律三代之文章哉？（《詩聲類》卷一，《經解》本四四，頁二。）

孔廣森的話似乎很有理由，其實是很錯的。凡從毛的字古皆讀入聲，「板」之四章，「耄」字協

虐，謔，蹻，耄，謔，熇，藥

「抑」之十一章，

昭，樂，懆，藐，教，虐，耄

皆可爲證。又「芼」字亦是入聲，亦是一證。從固的字古亦讀入聲，涸字可爲證。故「關雎」之「芼」與《楚辭》之「固」皆入聲也。

段玉裁雖說古有平上入而無去，但他實不曾明白入聲的性質，其說仍多錯誤。他分配平入，以質櫛屑配眞先，以緝合配侵覃，王念孫已指其誤了。他的大錯在於不明入聲爲最古之聲，故說「第二部平多轉爲入聲」，竟是認入聲爲可以從平聲變出的了。

段氏所謂「第二部」，包括有下列偏旁的字：

毛 樂 喿 尞 小 麃 暴 夭 敫 卓 龠 翟 交 虍 高 喬 刀 召 孝

勺 ……

他見從這偏旁的字現在讀平聲的居多，而中古韻書已多有列在平聲的，故斷定此部的字古本爲平聲，後來轉爲入聲。殊不知此一部的字古時本都在入聲，中古時代始有一部分脫去聲尾，變成平聲。段氏之說正是倒果爲因。

向來研究古音的材料不外兩種：

一、古韻文的韻腳，

二、諧聲字的偏旁。

故段玉裁說：

> 考周秦有韻之文，某聲必在某部，至嘖而不可亂。故視其偏旁以何字爲聲，而知其音在某部。易簡而天下之理得也。（《六書音韻表》卷二）

這話固然不錯，但有一條附帶的原則，不可不知。從某字得聲之字音的演變，有先後的不同，約有兩條路子：

一、母聲之字歷久未變，而滋生的字早已變了。

如「卓」仍是入聲，而「淖悼」已成去聲。

如「谷」仍是入聲，而「裕」字已成去聲。

如「各」仍是入聲，而「路」字已成去聲。

如「北」仍是入聲，而「背」字已成去聲。

如「白」仍是入聲，而「怕」字已成去聲。

二、母聲之字變了，而滋生之字中尚留有古音的遺跡。

如「乍」已變去聲，而「作」「昨」等字仍入聲。

如「亞」已變去聲，而「惡」字仍入聲。

如「固」已變了，而「涸」字仍入聲。

如「寺」已變了，「時」「詩」「塒」等字也變了，而仍留一個「特」字是入聲。

如「毛」已變了，仍留一個「⿱羽毛」字是入聲。

如「交」已變了，仍留「獵較」的「較」字是入聲。

如「高」已變了，而仍留一兩個入聲的「熇」「嗃」。

如「喬」已變了，而仍留一兩個入聲的「蹻」「屩」。

如「召」已變了，而仍留一個入聲的「炤」。……

兩條路都是很自然的。（聲紐之變，也有這兩條大路。如「登」不變紐，而「澄」「證」已變；如「真」已變紐，而「塡」「滇」「闐」仍存古紐。）但何以知道入聲爲古而他聲爲轉音呢？

瑞典學者珂羅倔倫（Karlgren）曾根據粵語及日本之漢音吳音，舉出一條顚撲不破的證據。他說：

> 「乍」已讀成去聲，而「昨」字仍是入聲；「敝」已讀成去聲，而「瞥」字仍是入聲。如果先有去聲，後變成入聲，則「乍」「敝」等字的韻母儘可以隨便加上三種入聲聲尾之任何一種，可以加-k尾（屋藥等部），可以加-p尾（緝乏等部），可以加-t尾（質薛等部）。何以從「乍」之入聲字皆只有-k尾（鐸部），從「至」之入聲字皆只有-t尾（質屑部），從「敝」之入聲字皆只有-t尾（屑部），而不會混入別種聲尾呢？
>
> 由此可知「乍」字古本是有喉音的聲尾（-k或-g）的入聲，「至」與「敝」本是有齒音的聲尾（-t或-d）的入聲。（節譯《分析字典》「引論」二七）

不但如此，如上文所舉母聲之字已變而滋生之字尚留入聲之例中，如從「交」之字已全變，

只留半個「較」字；從「毛」從「高」從「喬」從「召」之字都已全變了，而只剩那幾個絕冷僻的「芼」「熇」「蹻」「炤」，——以常識論之，也就可以知道這幾個不變的音是本來的古音，因為絕冷僻而得殘留的了。

所以我們可以大膽地說：

段氏的第二部，古代皆讀入聲。此部之字脫去入聲聲尾甚早，其時只有平入，——尚無去聲，——故一變便成平聲。到中古時仍讀平聲。

我們又可以大膽地說，

凡同偏旁之字，古代平入同押的，其時皆是入聲。

此說在下文另有詳論。

王念孫、江有誥之說，稍稍進了一步，但仍承認古有四聲，終是不徹底。江有誥之說更不如王念孫之說，故我取王氏之說稍加討論。王氏分古韻為二十一部，其要點有五：

(1)陽聲九部（東，蒸，侵，談，陽，耕，真，諄，元。他反對孔廣森、江有誥之分東冬二部）皆無入聲。

(2)歌部無入聲。

(3)盍緝二部無平上去。

(4)至部與祭部皆有去入而無平上。

(5)脂，支，之，魚，侯，幽，宵七部有平上去入四聲。

(1)(2)(3)三點都不錯。(1)陽聲無入聲者，陽聲收於-m，-n，-ng與入聲收聲於-k，-p，-t正同等，故決不會有入聲。普通人所謂「東，董，凍，篤」固然大錯，段玉裁先生的以質配眞，以緝合配侵覃，也是大錯的。(2)歌部無入聲者，歌部收聲於純粹韻母，不帶聲尾，與陽聲之帶-m，-n，-ng聲尾固然不同，與入聲之帶-k，-p，-t聲尾也絕不同性質。此所謂「孤駒未嘗有母」，有母便非孤駒了。(3)盍緝兩部無平上去聲者，此二部各韻皆收聲於-p，其有-p尾脫落，便混入陰聲各韻(例如「刼」從去，其而他從去之字已混入他部)；其有-p尾轉爲-m尾，便成侵覃類的陽聲(例如「玷貶」)，也不是入聲了。故盍緝二部只有入聲，孔廣森雖不信古有入聲，亦不能不認此二部「不能備三聲」。(《詩聲類》十二)

(4)王念孫指出「至」「祭」二部古有去入而無平上，乃是一大發現。江有誥也分出「祭」部，但不分「至」部，其說見於「答王石臞先生書」。如今看來，似王說爲長。王氏說：

案去聲之「至」「霽」二部，及入聲之「質」「櫛」「黠」「屑」「薛」五部中，凡從至，從疐，從質，從吉，從七，從日，從疾，從悉，從栗，從桼，從畢，從乙，從失，從入，從必，從卩，從節，從血，從徹，從設之字，及閉，實，逸，一，別等字，皆以去入同用，而不與平上同用。固非「脂」部之入聲，亦

非「眞」部之入聲。……

又說：

> 「祭」「泰」「夬」「廢」四部……考《三百篇》及羣經《楚辭》，此四部之字皆與入聲之「月」「曷」「末」「黠」「鎋」「薛」同用，而不與「至」「未」「霽」「怪」「隊」及入聲之「述」「物」「迄」「沒」同用。且此四部有去入而無平上。……

王念孫的觀察不錯，但他的解釋不很對。這些去入同用的字，古時皆是入聲，皆有-t尾，後來一部分脫去-t尾，皆成去聲。「至」字已變，而垤，室，窒，姪等字還是入聲。「祭」字已變，而察字還是入聲。「夬」「快」已變，而決，抉，訣等字還是入聲。「廢」字已變，而發，撥，潑等字還是入聲。「害」字已變，但古與「曷」通，而「曷」字至今是入聲；轄，豁，割等字至今是入聲。皆可爲證。（參看珂氏《分析字典》「引論」二七以下）

王念孫能知道這兩部不是「脂部之入聲，亦非眞部之入聲」，他能把這兩部分出，別立無平上的兩部，這確是一大進步，比段玉裁、孔廣森等精密多了。

但王念孫的第五點——支，脂，之，魚，侯，幽，宵七部有平上去入四聲，——仍是爲舊見解所拘束，根本上有錯誤，所以他和江有誥都主張古有四聲之說。

根本上的錯誤是什麼呢？就是那人人平常都不疑問的「某部有平上去入」一句最不通的話。入聲自有特別的聲尾，故決不會和平上去爲同部。故說某部四聲皆備，開口便錯。

所謂某部古備四聲，其實只是某種入聲字有一部分很早就失掉了聲尾，變成了平上聲；後來又有一部分失掉了聲尾，變成了去聲。

王念孫知道「至」「祭」兩部的字古無平上，這就等於說這些字古時都是入聲，我們已在上文討論過了。他們所以要說陰聲七部古有四聲，只因爲兩個理由：一、是古韻文中這七部的字往往平入同協韻，二、是此類平入同協的字（或同偏旁的字）在中古（《切韻》時）時代已多讀平上去聲了。

這兩項理由卽是段玉裁認第二部入聲古讀平聲的理由。我們在上文論段氏第二部時已曾證明蕭宵等部內凡與入聲同用的字都是古入聲。今更就其他六部試擧一些證據。

支部之字，如：

枝，知（「隰有萇楚」）

斯，提（「小弁」）

提，辟，揥，刺（「葛屨」）

篪，知，斯（「何人斯」）

易，知，祇（「何人斯」）

故知「知」與「易」爲同韻，而「提」與「辟」等爲同韻。但「易」「辟」「刺」等皆是入聲，如：

益，易，辟，辟（「蕩」一）

辟，績，辟，適，解（「殷武」三）　績，辟（「文王有聲」）

甓，鷊，惕（「防有鵲巢」）　辟，剔（「皇矣」）

刺，狄（「瞻卬」）

以此推之，可知「斯」「知」「提」等字古時皆是入聲：「斯」讀如「析」，「知」讀如「的」，「提」讀如「湜」「寔」。

大概此部之字，古皆入聲，皆有-k尾。其脫去聲尾最早者轉入平聲上聲。其變平稍晚者成爲去聲。故「箎」爲平聲，「褫」爲上聲，而「遞」爲去聲，古時皆入聲也。卑字之爲入聲，有椑，萆，錍，綼等字可證。帝字之爲入聲，有啻，適，……等字可證。兒字之爲入聲，有鶂，屍，鬩，瀾等字可證。

以上說支部古無平上去。當稱爲「益」部，其韻母爲-ik。其後-k聲尾脫去，轉爲-i者，則入「之」「咍」各部；轉爲-u者，則入「宵」「幽」各部，如弔本讀的，條本讀滌。翟音狄，見「鄘風」；其與「爵」爲韻者，見「邶風」「簡兮」；此是方音之不同，但皆在入聲，一爲 tik，

一爲 tiak。孔廣森（《詩聲類》十二）一定要說翟「於古只有去聲」，便是倒果爲因。

「之」部之字，上文已略指出一點。如「來」字一面與「思」「期」「哉」「塒」等爲韻，一面又同一些明明入聲的字爲韻，如

牧，來，載，棘（「出車」）

來，服（「大東」）（子，來，子，服，子，裘，子，試。）

亟，來，囿，伏（「靈台」）

塞，來（「常武」）

可知「來」字在古時必是入聲，與「麥」字爲同韻，讀如 lak 。「來」字旣是入聲，則同「來」爲韻的「期」「思」等字也應該是入聲。「塒」字是入聲，從寺的字皆是入聲，有「特」字可證；鷄棲于塒，卽是鷄棲於鷄栖也。

以此推之，「之」聲在古時大概也多是入聲，當改稱「弋」部，其韻母爲-ek。-k聲尾脫去，轉爲-i，則成「咍」「海」等部，如「代」從「弋」聲，「刻」從「亥」聲。亥亦是古入聲。

「脂」部的字在古韻文中無有平上與去入同用之例，大概「脂」「微」等韻的平聲爲古陰聲。其韻母爲-i。

「至」「祭」各去聲韻則是古入聲，說已見前。此部的入聲與上文所擧的「益」（支）「弋」

（之）兩部的入聲有根本的不同：「益」「弋」皆有-k聲尾，而此部各韻則皆收聲於-t尾。這是脂部所以同支之有分別的原因。段玉裁晚年答江有誥書云：

> 足下能確知所以支脂之分爲三之本源乎？僕老耄倘得聞而死，豈非大幸？（《經韻樓集》六）

他若問廣東人，便早知道了。可惜他問的戴震、江有誥都是我們徽州人，所以他終於抱憾而死。

「宵」「幽」「侯」等部大概古時多是入聲，也收聲於-k聲尾。證之古韻文：

軸，陶，抽，好（「清人」）
皓，繡，鵠，憂（「揚之水」）
脩，歗，歗，淑（「中谷有蓷」）
祝，六，告（「干旄」）　俶，告（「既醉」）
木，附，猷，屬（「角弓」）
慉，讎，售（「谷風」）
罦，造，憂，覺（「兎爰」）

這可見「陶」「抽」「好」「憂」「脩」「猷」「讎」「罦」等都是古入聲字。從由之字皆與「軸」同韻，從肅之字皆與「肅」同韻，從告之字（如造）皆與「鵠」同韻，從叔之字（如椒、俶）皆

與「叔」同韻，從谷之字（如裕）皆與「谷」「欲」同韻，從「翏」之字（如瘳、膠）皆與「戮」同韻。這都是從偏旁裏得來的證據，可以助證古韻文裏的證據。

從孚之字也是入聲。「兎爰」詩中「罦」與「造」「覺」爲韻。「角弓」之「木，附，猷，屬」，「附」卽是「桴」字的假借字，卽「朴」字。（鄭箋：「附，木桴也。」疏謂木表之麤皮也。《說文》，「朴，木皮也。」）「角弓」八章之「浮，流，髦，憂」，「髦」爲入聲，說已見前。「憂」字與「鵠，繡，皓」爲韻（「揚之水」），與「造，覺」爲韻（「兎爰」），亦是入聲字。以此推之，從孚之字皆是入聲。

東漢之初，佛陀譯爲「浮屠」，此音不當用收聲於-d的入聲，可知那時候「浮」字已失掉聲尾，不讀入聲，只剩pu音了。

「魚」「模」各韻，也是古入聲，皆有-k聲尾。試以古韻文證之。

夫，夜，夕，惡（「雨無正」）

度，虞（「抑」五）

呼，夜（「蕩」五）

惡，斁，夜，譽（「振鷺」）

洳，莫，度，度，路（「汾沮洳」）

茹，穫（「六月」）

從夜之字皆是入聲，有「液」「掖」「袚」「腋」等字可證。以此推之，可知「夫」「呼」「謈」等皆入聲字。「穫」「度」「莫」「路」（從各之字同）皆入聲，故知「茹」「洳」亦皆入聲；以此推之，從如之字皆入聲也。

上文曾論及「固」字是入聲。《三百篇》中，

固，除，庶（「天保」）

楛，柘，路，固（「皇矣」）

《老子》五十五章用

螫，據，搏，固，作，嗄

《管子》「內業」篇用

舒，固，舍，薄

從庶之字皆是入聲，有塶，摭，蹠，䜘可證。從石之字皆是入聲，有碩，祏，鉐，柘，鼫，拓，跖，䂑，䳭等字可證。「楚茨」三章用

踖，碩，炙，莫，庶，客，錯，度，獲，格，酢

我們試以此章之韻比較《老子》五十五章之韻，便可知「庶」「固」「路」等之爲入聲絕無可

疑，又可知孔廣森以「離騷」「固，惡」互韻證「惡」爲去聲正是恰得其反了。

*

以上所論，都是要證明「支，脂，之，魚，侯，幽，宵等七部的字古有平上去入四聲」之說是錯誤的。以我的觀察，陰聲各部的古音在《三百篇》時代大概有下列的狀況：

(1) 歌部是收聲於韻母的平聲。

(2) 脂微的平聲在古時大概是收聲於-i的平聲。

(3) 至祭各去聲韻是收聲於-t的古入聲。

(4) 術物等入聲是古入聲。

(5) 支部是古入聲，無平聲，可稱「益」部。

(6) 之部是古入聲，似無平聲，可稱「弋」部。

(7) 宵幽侯各部古時也是入聲。

(8) 魚模各韻也是古入聲。——以上從支到魚模，皆收聲於-k。

*

最後，我想申說幾句關於方法的話。段玉裁有「古音韻至諧說」：

明乎古本音，則知古人用韻精嚴，無出韻之句矣。明乎音有正變，則知古人咍音同之，先音同眞，本無

詰屈聱牙矣。明乎古四聲異今韻，則知「平仄通押」「去入通押」之說未爲審矣。

古文音韻至諧。自唐而後，昧玆三者，皆歸之「協韻」二字。

「古文音韻至諧」是一條最重要的原則。古時沒有韻書，民間歌唱都用當時當地和諧的音韻，故無出韻之理，亦無陰聲與入聲通押之事。出韻便不諧和了；陰聲與入聲通押，便更不和諧了。

但段玉裁諸人都不明白「入聲」的性質，故終不能充分了解「古文音韻至諧」的原則的意義。入聲的特別性質在於有-k -p -t三種聲尾。故(1)決不能與無聲尾之陰聲平上去通押，(2)也決不能與有-m -n -ng聲尾之陽聲同押。而段玉裁以「質」「櫛」「屑」配「眞」「臻」「先」，以「緝」「葉」「帖」配「侵」「鹽」「添」，以「合」「盍」等配「覃」「談」，是認入聲爲可與陽聲同部了。後來的學者雖已能知陽聲無入聲，卻終不能明白陰聲各部與入聲各部有根本的區別，決不能認爲同部。

旣認古韻文本是和諧的，故不能不說明何以古韻文中有平入同押和去入同押的現象。段玉裁最謹愼，但他也認蕭部之入聲古時是平聲。孔廣森以後的學者便把各部的入聲都認爲古平去了。我們的解釋恰恰相反。我們認入聲爲最古；凡古韻文中平入同押或去入同押的字，古時都是入聲。我們的證據已散見上文了；現在總括起來，這些證據可分三種。

一、同偏旁的字，絕大多數全都變平聲或去聲了，但往往有幾個冷僻不常用的字還在入

聲。如從高之嗃熇，從交之較，從喬之蹻屩，從召之炤，從毛之毣，從固之涸，從夜之⿰衤夜、腋、掖等，從至之蛭、垤等，從寺之特，從是之湜，……此項冷僻之字決不會是由平聲變成的入聲，必是因冷僻而得保留古音。故我們認入聲爲古。

二、用方音的參證。珂羅倔倫先生用廣東話和日本的漢音吳音作參證，推知中古時期（隋代《切韻》成書時期）的入聲的音值。就這一千幾百年的音韻演變的歷史看來，無論在那一種方言裏，都只見入聲之變平，從不見平聲之變入。故我們可以推知入聲之古。

三、珂羅倔倫先生指出，如果入聲是後起的，那麼，由無聲尾的陰聲韻母變爲有聲尾的入聲，其間應該可以隨便亂加聲尾，可以加-k，加-p，也可以加-t，何以同偏旁之字，從「乍」者皆只有-k尾，同在入聲之一韻，從「至」者皆只有-t尾，又同在入聲之另一韻，而不會紊亂呢？故知「乍」本讀「昨」音，「敝」本讀「瞥」音，乃入聲之變去，而不是去聲之變入。

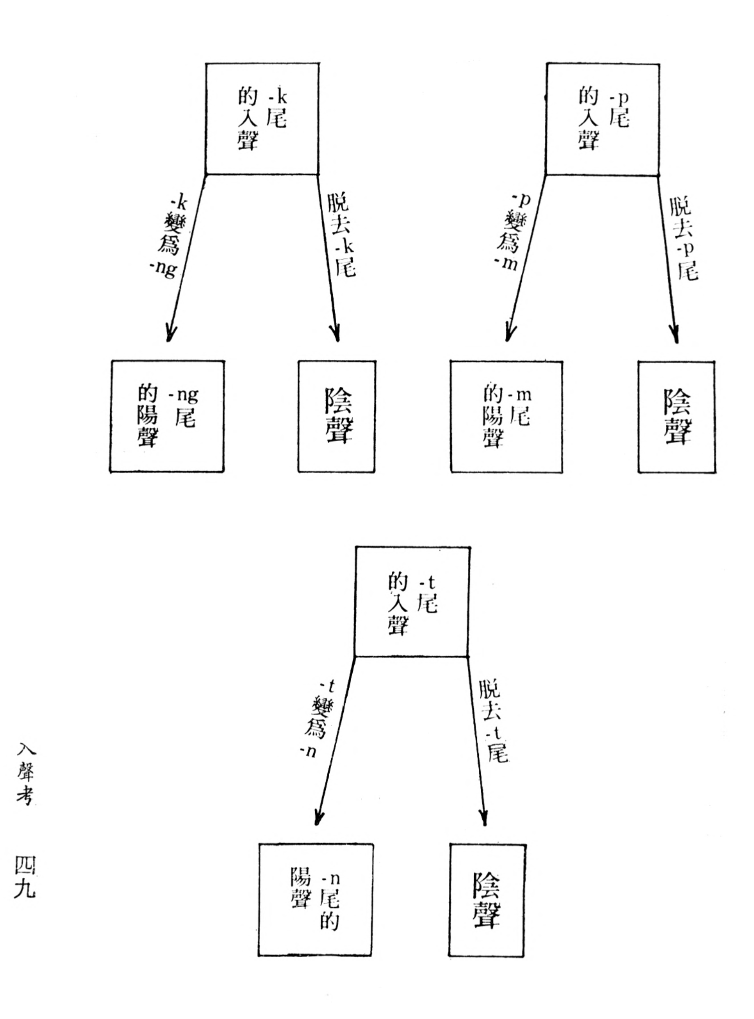
依據這三組證據去重新整理古代的韻文，便可以解決許多困難的問題，便可以明白古代聲韻的眞面目，又可以知孔廣森古無入聲之說爲妄說，而「某韻部有平上去入」之說也是開口便錯的了。

我這個主張可以解決的問題甚多，如段玉裁的第二部古皆平聲的問題，如「之，脂，支」分別的眞原因的問題，本篇已說起了。此外如「對轉」「通轉」等等問題，皆可從此解決，詳論當

另作專篇，此處只可略舉大意，表示解決的方法而已。

「通轉」的問題，卽所謂「合韻」「通韻」的問題的一部分。其關於聲紐的，我們可不論。其關於韻的，大都與入聲有關。如「實」「寔」本不可通，「疾」「戚」本不可通，而漢朝經師指出當日東部方音中實寔通用，讀疾如戚，此可證當日在那一個區域裏入聲的-k與-t兩種聲尾已失掉了，故兩種絕不同的入聲已沒有分別了。故我們當用歷史演變的眼光去研究「通轉」的現象。

「對轉」也是「合韻」「通韻」的問題的一部分，——其中較有規律可尋的部分。因爲較有規律可尋，故自孔廣森以至章太炎先生，都把這種規律看作古韻學的重要部分。但這些學者不曾明白這個現象和入聲的關係，故他們只把「對轉」看作陽聲和陰聲的雙方關係，卻不知道它是入聲同陰陽聲的三角關係。凡入聲有-k聲尾的，一方面脫去聲尾，便成陰聲；一方面-k轉爲-ng（或由-g再混為-ng），便成耕蒸各部的陽聲了。故所謂之支與耕蒸對轉者，其實是聲尾上「見溪羣疑」同類的混化也。凡有-p聲尾之入聲，一方面脫去聲尾成爲陰聲（如刼從去，而去字無-p聲），一方面-p轉爲-m，便成談侵各部的陽聲了。故所謂談合對轉者，其實是聲尾上「邦滂並明」同類的混化也。又有-t聲尾的入聲，一方面脫去聲尾，便成陰聲，一方-t轉爲-n（如「怛」之與「旦」），便成眞寒各部的陽聲了。故所謂脂眞對轉者，其實是聲尾上「端透定泥」同類的混化也。



-k尾的入聲
-k變爲-ng
脫去-k尾
-ng尾的陽聲
陰聲
-p尾的入聲
-p變爲-m
脫去-p尾
-m尾的陽聲
陰聲
-t尾的入聲
-t變爲-n
脫去-t尾
-n尾的陽聲
陰聲

試以古韻文證之：

桀，怛（「甫田」）

發，偈，怛（「匪風」）

來，贈（「女曰雞鳴」）

能，又，時（「賓之初筵」）

怛古音爲tat，一面-t尾全脫去，則成北方今音之「妲」(ta)；一面-t變爲-n，則成「旦」音。來古音爲lak，一面-k尾脫去，則成後來的「來」音(lai)；一面當其未脫去時，亦可以勉強與從-ng之「贈」音爲韻。能古音似是nak，故與從-k尾的古入聲「又」「時」爲韻（「來」亦與「又」爲韻）；一面-k尾脫去，便成「耐」音(nai)；一面-k轉爲-ng，便成今「能」音，便是陽聲了。

一九二八年十月初稿

一九二八年除夕寫定

〔附錄〕寄夏劍丞先生書

先生一定要我說幾句討論大作「古聲通轉例證」的話，我本不配說話，只因爲卻不過先生的好意，只好說幾句門外漢的話，還請先生切實指正。

大作兩部分的絕大貢獻在於搜羅例證。這三大本的例子便是研究古聲韻的材料。即此搜集之勤與廣，已足令前人俯首。何況有這樣精密的分析部勒呢。這種功力，我最敬服。每一部之末列舉各種「例外」，眉目清楚，最有用處。

我於此道完全是門外漢，但以門外漢的眼光看來，總覺得這三百年的音韻學方法固然精密，功力固然勤苦，而見解上終不免有點根本錯誤，故成績上也就不免因此受大影響。

所謂見解上之根本錯誤者，第一，不曾先辨清某字某字的古音究竟如何讀法，卻去先分韻部；各個字的音未能決定，故其所分韻部未免只是紙上的區分，仍無從確定某部之音究竟如何讀法。此一誤也。段玉裁認古有入聲，而去聲爲晚出。孔廣森謂古無入聲，魏晉以下始有之。此一個重要問題，至今未有定論。然清代學者分古韻部，其陰聲各部，平入同收，究竟古讀平聲呢？還是入聲呢？還是平入可以同部呢？如「關雎」用「芼」協「樂」，是「樂」應讀去聲呢？還是「芼」應讀入聲呢？而近百年學者似多從孔氏古無入聲之說，於是古音的眞相遂更不易認識了。此又一誤也。古人未有韻書，民間歌唱多依其地之自然方音爲韻脚。其有一地不可通協，而在他地可通協者，皆由於方言之異（如鄭玄、高誘皆明說齊人讀殷如衣）。聲韻之變遷固然有條理可尋，然此類變遷皆是一時或一地的現象，不當離開時與地的限制而認爲古聲韻的普遍現象。孔廣森以下，學者不先辨各個字音，而好談通轉的律例，此又一誤也。

＊

舊日學者之分韻部，以不立入聲各部爲最無理由。孔廣森不信古有入聲，然他仍立「合」部。嚴可均與

先生皆不立「合」部，併入「談」部，似無充分理由。徧觀古韻文，皆沒有緝合諸部入聲與談部陽聲協韻之例。

此外陰聲各部之入聲，皆須分出，自爲一大類別。其分部可略依《切韻》之次第，先分三大類：

一、屋藥類（屋——覺）（藥——德）收聲於-k

二、質薛類（質——薛）收聲於-t

三、緝乏類（緝——乏）收聲於-p

此三類之音，與「陰聲」不同之處在於陰聲各韻皆收聲於韻母，而此三類皆於元音之後另有聲尾。其與「陽聲」又不同者，陽聲之韻母之後也有聲尾，但陽聲之聲尾爲-n（真元），-ng（耕蒸），及-m（侵談）；而入聲之聲尾爲-k，-p，-t。

然後於此三類之中，依開口閉口等分別，參證古韻文，爲分子目，成爲入聲的古韻部。

我以爲既要分韻部，自宜加詳，加細。段玉裁以平上爲一類，去入爲一類，其說最有理，可作爲大綱領。前者爲「平」，後者可名爲「仄」。王念孫分陽聲九部，大致已不差。王氏分陰聲及入聲，似尚多可加細。緝盍之分，可仍其說。至祭之增，亦是一大進步。推至祭二部之理言之，則其陰聲各部（除歌部）皆可如此分剖。

試以「支」韻爲例。徧觀古韻文，似此部古無平聲。如「知」協「斯」（「陳墓門」），「斯」協「提」（「小弁」），「提」協「辟，揥，刺」（「葛屨」），「知」又協「易，祇」（「何人斯」），「辟」則

爲入聲無可疑。以此言之，似是古讀「斯」如「析」，讀「提」如「湜」，讀「知」如「的」，皆入聲也。「刺」「解」「帝」等更易證明。

脂之兩部，平仄之不互協，古韻文多可爲證。先生所舉之例證中，脂部所有平仄互協之例皆似是誤舉，如「豳風」「七月」首章之「火衣」自相協，與下二章之「火衣」「火葦」同例，而與本章之「發烈褐歲」無關。又如「小雅」「杕杜」之用韻，更爲明白，其式如下：

——至

——恤

——偕止

——近止

——邇止

此處前後兩組各不相關也。

「賓之初筵」之「旨偕」與「設逸」，「生民」之「惟脂」，皆與此同。

「鴟鴞」之「既取我子，無毀我室」，並非用韻，下文句句用韻，起首不妨無韻也。

「之」部的入聲與「支」部的古入聲都收聲於-k聲尾。而「脂」部的古入聲則收聲於-t聲尾，與「之」「支」二部絕不相通。

「之」部中入聲也特別多。此部在古韻文中所以與「蕭」部通協甚多者，正以此部入聲之字收聲於-k，

與「告」「造」「毒」「鞠」等字同一種聲尾，故可相協。

「之」部中有許多平聲字，在古時大概多讀入聲。「之」讀如「的」，「試」如「式」，「寺」「詩」如「特」。

最可怪的如「來」字：

「小雅」「出車」牧，來，載，棘

「大東」來，服，裘，試

「大雅」「靈台」亟，來，囿，伏

「常武」塞，來

以此推下去，蕭，魚，侯，幽諸部之去入聲皆可如此分出，自爲韻部。

如此分法，約計韻部可增一小半，或可稍近於古代的韻部了。

我疑心古時必有一地方音讀「來」與「麥」同韻的。

段玉裁認入聲爲古，而去聲爲後起，其說甚是。然而他又說「第二部平多轉爲入聲」，恰得其反。他的第二部的樂，龠，爵，綽，較，虐，藥，……等字，他說「繹《三百篇》皆平聲」。這是他不能篤信入聲之古。他只見《三百篇》中此部之字與從毛從召從喬之字相協，遂疑此部的入聲字古讀平聲。他不知道從毛從召從喬之字古多讀入聲，後來乃變爲去聲平聲。但一部分的字還不曾變，故「炤」之音灼，「蹻」之音「其略反」，「熇」之音「許各反」，猶是古音。從毛之字，「關雎」以「芼」協「樂」，「板」之四章以「

耋」協「虐，謔，藥」，「抑」之十一章以「耋」協「樂，藐，虐」，皆可證其古在入聲。「昭」字多與入聲相協，古音當與「炤」相同。

此項平入互協的字，古韻文中很多，何以我們必要斷定他們原是入聲，而不肯認他們原爲平聲轉爲入聲呢？

瑞典學者珂羅倔倫曾舉一證，最令人心服。他說：

例如乍 (dz'a) 與昨 (dz'ak)，敝 (b'iei) 與瞥 (p'iet)，若僅認聲母與韻頭之相似，便認前者爲後者得聲之源（此卽等於認先有陰聲而後有入聲），那麽，從乍之字應該可以隨便有種種韻尾：可以加-t尾，也可以加-p尾。何以從乍之字從沒有-t -p兩種韻尾呢？何以作，昨，怍，酢，窄，舴各入聲皆屬於-k尾而不紊亂呢？同樣的例不勝枚舉。如：

從至之字：侄，晊，桎，蛭，挃，庢，秷，窒，姪，垤，絰，室等字皆收韻於-t尾。

從曳之字：抴，傁，洩，紲等字皆收韻尾於-t尾。

從夜之字：液，被，焲，掖，腋等字皆收韻於-k尾。

以此看來，可知古音「乍」字原有喉音的韻尾，「敝」字原有齒音的韻尾，至中古時代乃失掉的。

（《分析字典》引言二七）

珂先生之論雖專爲入聲變去聲之字而發，然其理可推到陰聲字之平上去三聲。大概古與入聲同協而後世讀爲平聲之字皆脫離入聲韻尾之最早者，年代久遠，遂不易辨認其入聲的本來面目了。

蕭瀟簫等字皆久已成平韻，然「肅」字仍爲入聲。從翏之字多有讀平聲的，然「蓼，僇，戮」仍是入

聲。此如聲紐之變，「者」已變了，而「都」「睹」仍保存古紐；「眞」已變了，而「塡」「滇」仍保存古紐。

此皆幸有不變的一部分可以爲證據。但有些字已無同偏旁之字可作證的，那便不能不靠古韻文作證了。萬一這樣研究的結果，竟逼我們承認陰聲之中有幾部在古代某一時期只有入聲而無平聲，例如「支」「侯」等部，這也不足爲奇。惟如孔廣森所說古無入聲，乃眞足奇怪耳。

總之，古人用韻，既無韻書可遵守，自必依音韻之自然和協爲標準。此天然的和協卽是當日的「韻部」。古人用「昭」協「樂」，若非「昭」讀入聲，則是「樂」讀平聲。但必無平與入同用之理也。

但聲韻之變，最宜注重時與地的關係。《三百篇》之韻文包含的時代很長，地域的距離又很大，其間必有時代上縱的不同，與地域上橫的不同。以時言之，則「周頌」與「大雅」爲古，而「國風」之中，除「豳風」外，似皆東周之詩。以地言之，則「秦」「豳」「王」與「大雅」「周頌」同其區域，同爲西北之詩；齊爲最東，二南爲最南（江、漢、汝之間）；餘皆中部之詩也。古韻中所謂通協，所謂對轉，大率皆可以時與地的關係解釋之。

大作「經傳師讀通假例證」中有許多方言音變的例子，最有用處。如《詩》「韓奕」箋云，

實當作寔。趙魏之東，實寔同聲。

又《禮記》「緇衣」「資冬祈寒」註：

資當爲至，齊魯之語，聲之誤也。祈之言是也，齊西偏之語。

又《周禮》「考工記」「無以爲戚速」註：

齊人有名疾爲戚者。

「寔」字古音d'iek，「實」字古音d'iet；「疾」古音d'ziet，「戚」古音tsiek，絕不相同，其所以以「寔」爲「實」，以「戚」爲「疾」者，因爲其時東方的一種方言（趙魏之東卽齊也）已有將入聲之聲尾吞沒而成爲今日下江流域之入聲的趨勢，故可以混用。若以爲僅支脂或脂蕭之通假，則錯了。大作又引《詩》「瓠葉」「有兎斯首」箋云：

斯，白也。今俗語斯白之斯作鮮，齊魯之間聲近斯。

斯白卽析白，卽白晰。《爾雅》「釋詁」，「鮮，善也」，「釋文」，「鮮本亦作𧫒」。「禹貢」之析支，《大戴記》作「鮮支」。此皆方音與古音之異。若皆以通轉或通假釋之，則是以例外爲通則矣。何況「支」「元」不在對轉之列呢？

從前治古韻者，爲入聲所累，把入聲和平聲混在一部，故不敢斷定古韻部的正確音讀。今後的古韻學似宜先將「對轉」「旁轉」等等枝節問題暫時擱起，先設法研究某一字古音究竟怎樣讀法。各字的音讀明白後，「韻部」自然區分了。若只分韻部，而始終不知各部之各字之讀法，豈是眞正研究古音之目的嗎？

今先將入聲提出，陰聲各類的字音便較易研究了。此如歌部無入聲，故歌部之音較易規定。其他各部，

亦復如此。

陰聲各韻的精確規定，比較最爲困難。此外的入聲與陽聲便很容易了。

陽聲各韻的古音，惟「東」「侵」二部稍費周詳。其餘無大困難。

入聲則非細研究廣東音與日本漢讀吳讀不可。文字上的材料但可作爲材料之一種而已。

總之，古音學必須先辨各個字的古音，通轉等等不過是其中的一種現象耳。

以上全是我的外行話，其中定多過於武斷或過於大膽之處，然先生既要我大膽說出，故不敢不說，千萬請先生切實指示敎正。

先生的書便我得益不少。以上所說雖大半是引申王念孫與珂羅倔倫之說，然若沒有先生的三大册例證，我決無從說起。我對於此道，向來毫無研究，因見了先生的書，引起我一點興致，遂稍稍翻了幾部書，略窺一點門徑。此皆先生之厚賜，不可不再三道謝。

書稿三册奉上。偶有筆誤，曾用鉛筆記出一二處，以便修正。

胡適敬上　十七・十一・二十九

後記

這篇「入聲考」本是夏劍丞先生（敬觀）的兩部書引起的，故將我寄夏先生的原書附錄在此。其中有一部分的議論可以補充「入聲考」的主張。

本篇得力於珂羅倔倫先生的書之處最多。珂先生研究「切韻」最精，但他不曾注意到漢以前的古音，故我當初作此文，實在是想引申珂先生的研究，略補他的不足。又珂先生認古入聲變去聲的，古聲尾爲 -g -d；其不曾變的入聲，古聲尾爲 -k，-t。這個區別，我認爲不必要，故本篇全不用 -g -d 的說法。

但本篇初稿寫定後，忽收到珂先生從瑞典寄來他的近作「中國古音問題」(Problems in Archaic Chinese) 一篇長文，是在十月份的 Journal of Royal Asiatic Society 發表的專文。他這次也放手討論中古以前的「古音」了。最奇怪的是他用的材料，方法，和得的結論，都幾乎完全和我相同。他在《分析字典》裏主張的 -g -d 兩種聲尾說也修正取消了。(珂先生的主張，將來另有介紹和討論。)

珂先生從前研究中國古文中的代名字，發表了一篇文章，他的方法，材料，結論，也和我先發表的「爾汝篇」「吾我篇」差不多相同；林語堂先生當時詫爲奇事。今年我和珂先生研究古音，彼此又不相謀，又得着差不多完全相同的結論，恰巧林語堂先生又是最先讀我的文章的人。這也可算是中國學史上的一樁很巧的因緣了。

一九二九・一・十六　**胡適**

林語堂先生允許我一篇文字專討論這個問題。我很盼望我的外行話可以引起專家學者的教正討論。

讀《呂氏春秋》

一、《呂氏春秋》的貴生主義

《呂氏春秋》是秦國丞相呂不韋的賓客所作。呂不韋本是陽翟的一個商人，用秦國的一個庶子作奇貨，做着了一筆政治上的投機生意，遂做了十幾年的丞相（前二四九——二三七），封文信侯，食客三千人，家僮萬人。《史記》說：

> 是時諸侯多辯士，如荀卿之徒，著書布天下。呂不韋乃使其客人人著所聞，集論以爲八覽，六論，十二紀，二十餘萬言，以爲備天地萬物古今之事，號曰《呂氏春秋》。（《史記》八十五）

呂不韋死於秦始皇十二年（前二三五）。此書十二紀之末有「序意」一篇的殘餘，首稱「維秦八年」，當紀元前二三九年。此可見成書的年代。

《呂氏春秋》雖是賓客合纂的書，然其中頗有特別注重的中心思想。組織雖不嚴密，條理雖

不很分明，然而我們細讀此書，不能不承認他代表一個有意綜合的思想系統。「序意篇」說：

> 維秦八年，歲在涒灘，秋，甲子朔。朔之日，良人請問十二紀。文信侯（呂不韋）曰：「嘗得學黃帝之所以誨顓頊矣：『爰有大圜在上，大矩在下。汝能法之，爲民父母。』蓋聞古之清世，是法天地（大圜即天，大矩即地）。凡十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也。上揆之天，下驗之地，中審之人，若此則是非可不可無所遁矣。天曰順，順維生。地曰固，固維寧。人曰信，信維聽。三者咸當，無爲而行。行也者，行其理也。行〔其〕數，循其禮，平其私。夫私視使目盲，私聽使耳聾，私慮使心狂。三者皆私設精則智無由公。智不公則福日衰，災日隆。……」

這是作書的大意。主旨在於「法天地」，要上揆度於天，下考驗於地，中審察於人，然後是與非，可與不可，都不能逃遁了。分開來說：

天曰順，順維生。

地曰固，固維寧。

人曰信，信維聽。

第一是順天，順天之道在於貴生。第二是固地，固地之道在於安寧。第三是信人，信人之道在於聽言。「三者咸當，無爲而行。」無爲而行，只是依着自然的條理，把私意小智平下去，這便是

「行其數，循其理，平其私。」一部《呂氏春秋》只說這三大類的事：貴生之道，安寧之道，聽言之道。他用這三大綱來總滙古代的思想。

法天地的觀念是黃老一系的自然主義的主要思想。（這時代有許多假託古人的書，自然主義一派的人因為儒墨都稱道堯舜，堯舜成了濫調了，故他們造出堯舜以前的黃帝的書來。故這一系的思想又稱為「黃老之學」。）而這個時代的自然主義一派思想，經過楊朱的爲我主義，更趨向個人主義的一條路上去，故孟子在前四世紀末年說楊朱、墨翟之言盈天下，又說當時的三大系思想是楊、墨、儒三家。楊朱的書，如《列子》書中所收，雖在可信可疑之間，但當時的「爲我主義」的盛行是決無可疑的。我們即使不信《列子》的「楊朱篇」，至少可以從《呂氏春秋》裏尋得無數材料來表現那個時代的個人主義的精義，因爲這是《呂氏春秋》的中心思想。

《呂氏春秋》的第一紀的第一篇便是「本生」，第二篇便是「重己」；第二紀的第一篇便是「貴生」，第二篇便是「情欲」。這都是開宗明義的文字，提倡的是一種很健全的個人主義，叫做「貴生」主義，大體上即是楊朱的「貴己」主義。（「不二篇」說，「陽生貴己。」李善注《文選》引作「楊朱貴己」。是古本作「楊朱」，或「陽朱」。）其大旨是：

聖人深慮天下，莫貴於生……。堯以天下讓於子州支父，子州支父對曰：「以我爲天子，猶可也。雖然，我適有幽憂之病，方將治之，未暇在天下也。」天下，重物也，而不以害其生，又況於他物乎？惟不以

> 天下害其生也者，可以託天下。（「貴生」）
>
> 倕，至巧也；人不愛倕之指而愛己之指，有之利故也。人不愛崑山之玉，江漢之珠，而愛己之一蒼璧小璣，有之利故也。今吾生之爲我有而利我亦大矣！論其貴賤，爵爲天子不足以比焉。論其輕重，富有天下不可以易之。論其安危，一曙失之，終身不復得。此三者，有道者之所愼也。（「重己」）

這就是「拔一毛而利天下，不爲也」的本意。本意只是說天下莫貴於吾生，故不以天下害吾生。

這是很純粹的個人主義。《呂氏春秋》說此義最詳細，如云：

> 身者，所爲也。天下者，所以爲也。審〔所爲〕所以爲，而輕重得矣。今有人於此，斷首以易冠，殺身以易衣，世必惑之。是何也？冠所以飾首也，衣所以飾身也。殺所飾，要所以飾，則不知所爲矣。世之走利，有似於此。危身傷生，刈頸斷頭以徇利，則亦不知所爲也。……不以所以養害所養。……能尊生，雖貴富，不以養傷身；雖貧賤，不以利累形。今受其先人之爵祿，則必重失之。生之所自來者久矣，而輕失之，豈不惑哉？（「審爲」）
>
> 凡聖人之動作也，必察其所以之，與其所以爲。今有人於此，以隨侯之珠彈千仞之雀，世必笑之。是何也？所用重，所要輕也。夫生豈特隨侯珠之重也哉？（「貴生」）

以上都是「貴生」的根本思想。因爲吾生比一切都重要，故不可不貴生，不可不貴己。

貴生之道是怎樣呢？「重己篇」說：

凡生之長也，順之也。使生不順者，欲也。故聖人必先適欲。（高誘注，適，節也。）

「情欲篇」說：

天生人而使有貪有欲。欲有情，情有節。聖人修節以止欲，故不過行其情也。故耳之欲五聲，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，貴賤愚智賢不肖欲之若一。雖神農黃帝，其與桀紂同。聖人之所以異者，得其情也。由「貴生」動，則得其情矣。不由「貴生」動，則失其情矣。此二者，死生存亡之本也。

怎麼叫做「由貴生動」呢？

夫耳目鼻口，生之役也。耳雖欲聲，目雖欲色，鼻雖欲芬香，口雖欲滋味，害於生則止。在四官者不欲，利於生者則弗爲〔止〕。由此觀之，耳目鼻口不得擅行，必有所制；譬之若官職，不得擅爲，必有所制。此貴生之術也。（「貴生」）

這樣尊重人生，這樣把人生看作行爲動作的標準，看作道德的原則，這眞是這一派個人主義思想的最大特色。

貴生之術不是教人貪生怕死，也不是教人苟且偷生。《呂氏春秋》在這一點上說的最分明：

子華子（據《呂氏春秋》「審爲篇」，子華子是韓昭侯時人，約當前四世紀的中葉。昭侯在位年代爲前三五八到三三三。）曰：「全生爲上，虧生次之，死次之，迫生爲下。」故所謂「尊生」者，全生之謂。所謂全生者，六欲皆得其宜也。所謂虧生者，六欲分得其宜也。（分是一部分，故叫做虧。虧是不滿。）虧生則於其尊之者薄矣。其虧彌甚者，其尊彌薄。所謂死者，無有所以知，復其未生也。所謂迫生者，六欲莫得其宜也，皆獲其所甚惡者，服是也，辱是也。（服字高誘訓「行也」，是錯的。服字如「服牛乘馬」的服，在此有受人困辱羈勒之意。）辱莫大於不義，故不義，迫生也。而迫生非獨不義也。故曰迫生不若死。奚以知其然也？耳聞所惡，不若無聞；目見所惡，不若無見。故雷則揜耳，電則揜目，此其比也。凡六欲皆知其所甚惡，（《墨經》云，知，接也。）而必不得免，不若無有所以知。無有所以知者，死之謂也。故迫生不若死。

嗜肉者，非腐鼠之謂也。嗜酒者，非敗酒之謂也。尊生者，非迫生之謂也。（「貴生」）

正因爲貴生，所以不願迫生。貴生是因爲生之可貴，如果生而不覺其可貴，只得其所甚惡，故不如死，孟軻所謂「所惡有甚於死者」正是此理。貴生之術本在使所欲皆得其宜，如果生而不得所欲，死而得其所安，那自然是生不如死了。《呂氏春秋》說：

天下輕於身，而士以身爲人。以身爲人者如此其重也！（「不侵」）

因爲天下輕於一身，故以身爲人死，或以身爲一個理想死，才是眞正看得起那一死。這才叫做一

死重於泰山。豈但重於泰山，直是重於天下。故《呂氏春秋》又說：

石可破也，而不可奪堅。丹可磨也，而不可奪朱。堅與朱，性之有也。性也者，所受於天也，非擇取而爲之也。豪士之自好者，其不可漫以汚也，亦猶此也。……（此下引伯夷、叔齊餓死的事）……人之情莫不有重，莫不有輕。有所重則欲全之，有所輕則以養所重。伯夷、叔齊此二士者，皆出身棄生以立其意，輕重先定也。（「誠廉」）

全生要在適性，全性卽是全生。重在全性，故不惜殺身「以立其意」。老子曾說：

故貴以身爲天下，若（乃）可寄天下。愛以身爲天下，若可託天下。

《呂氏春秋》解釋此意道：

惟不以天下害其生也者，可以託天下。

又說：

天下輕於身，而士以身爲人。以身爲人者如此其重也！

明白了這種精神，我們才能了解這種貴生重己的個人主義。

儒家的「孝的宗教」雖不是個人主義的思想，但其中也帶有一點貴生重己的色彩。孝的宗教教人尊重父母的遺體，要人全受全歸，要人不敢毀傷身體髮膚，要人不敢以父母之遺體行殆，這裏也有一種全生貴己的意思。「大孝尊親，其次弗辱」，這更有貴生的精神。推此精神，也可以養成「不降其志，不辱其身」的人格。所不同者，貴生的個人主義重在我自己，而儒家的孝道重在我身所自生的父母，兩種思想的流弊大不同，而在這尊重自身的一點上確有聯盟的可能。故《呂氏春秋》也很注重孝的宗教，「孝行覽」一篇專論孝道，甚至於說：

> 夫執一術而百善至，百邪去，天下從者，其惟孝也。

這是十分推崇的話了。但他所引儒家論孝的話，都是全生重身的話，如曾子說的：

> 身者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎？居處不莊，非孝也。事君不忠，非孝也。莅官不敬，非孝也。朋友不篤，非孝也。戰陳無勇，非孝也。五行不遂，災及乎親，敢不敬乎？

又如曾子「舟而不游，道而不徑」的話；又如樂正子春下堂傷足的故事裏的「父母全而生之，子全而歸之，不虧其身，不損其形，可謂孝矣」的一段話，都可以算作貴生重己之說的別解。「孝行覽」又說：

身也者，非其私有也，嚴親之遺躬也。……父母既沒，敬行其身，無遺父母惡名，可謂能終矣。

這正是一種變相的貴生重己主義。

二、《呂氏春秋》的政治思想

《呂氏春秋》的政治思想，根據於「法天地」的自然主義，充分發展貴生的思想，側重人的情欲，建立一種愛利主義的政治哲學。此書開篇第一句話便是：

始生之者，天也。養成之者，人也。能養天之所生而勿攖之，謂之天子。天子之動也，以全天爲故者也。此官之所自立也。立官者，以全生也。今世之惑主多官而反以害生，則失所爲立之矣。譬之若修兵者，以備寇也。今修兵而反以自攻，則亦失所爲修之矣。（「本生」）

政府的起源在於「全生」，在於利羣。「恃君篇」說：

凡人之性，爪牙不足以自守衞，肌膚不足以扞寒暑，筋骨不足以從利辟害，勇敢不足以却猛禁悍，然且猶裁萬物，制禽獸，服狡蟲，寒暑燥溼弗能害，不唯先有其備而以羣聚耶？羣之可聚也，相與利之也。利之出於羣也，君道立也。故君道立則利出於羣，而人備可完矣。昔太古嘗無君矣，其民聚生羣處，知母不知父，無親戚兄弟夫妻男女之別，無上下長幼之道，無進退揖讓之禮，無衣服履帶宮室畜積之便，無器械舟車

> 城郭險阻之備：此無君之患。……自上世以來，天下亡國多矣，而君道不廢者，天下之利也。故廢其非君而立其行君道者。

這裏可以看出《呂氏春秋》的個人主義在政治上並不主張無政府。政府之設是爲一羣之利的，所以說：

> 置君非以阿君也，置天子非以阿天子也，置官長非以阿官長也。（「恃君」）

所以說：

> 故廢其非君而立其行君道者。

所以說：

> 天下非一人之天下也，天下之天下也。（「貴公」）

政府的功用在於全生，故政府的手段在於利用人的情欲。「用民篇」說：

> 民之用也有故。得其故，民無所不用。用民有紀有綱。壹引其紀，萬目皆起。壹引其綱，萬目皆張。爲民紀綱者何也？欲也，惡也。何欲？何惡？欲榮利，惡辱害。辱害所以爲罰充也（充，實也）。榮利所以爲

賞實也。賞罰皆有充實，則民無不用矣。

「爲欲篇」說：

> 使民無欲，上雖賢，猶不能用。夫無欲者，其視爲天子也，與爲輿隸同；其視有天下也，與無立錐之地同；其視爲彭祖也，與爲殤子同。天子，至貴也；天下，至富也；彭祖，至壽也。誠無欲，則是三者不足以勸。輿隸，至賤也；無立錐之地，至貧也；殤子，至夭也。誠無欲，則是三者不足以禁。……
>
> 故人之欲多者，其可得用亦多。人之欲少者，其得用亦少。無欲者不可得用也。

從前老子要人「無知無欲」，要「我無欲而民自樸」，要「不欲以靜，天下將自定」。墨者一派提倡刻苦節用，以自苦爲極，故其後進如宋鈃有「情欲寡淺」（欲字是動詞，即「要」字。）之說，以爲人的情欲本來就是不要多而要少的。（《荀子》「正論篇」「正名篇」，《莊子》「天下篇」；看我的《古代哲學史》第十一篇第三章三，第十二篇第一章二。）[1] 這種思想在前三世紀已很受嚴重的批評了，最有力的批評是荀卿的「正名」和「正論」兩篇。荀卿很大膽的說：

> 凡語治而待去欲者，無以道欲而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲而困於多欲者也。……治亂在於心之所可，亡於情之所欲。（「正名」）

《呂氏春秋》從貴生重己的立場談政治，所以說的更徹底了，竟老實承認政治的運用全靠人有欲惡，欲惡是政治的紀綱；欲望越多的人，越可得用；欲望越少的人，越不可得用；無欲的人，誰也不能使用。所以說：

> 善爲上者能令人得欲無窮，故人之可得用亦無窮也。（「爲欲」）

這樣尊重人的欲惡，這樣認政府的作用要「令人得欲無窮」，便是一種樂利主義的政治學說。墨家也講一種樂利主義，但墨家律己太嚴，人人「以自苦爲極」，而對人卻要「兼而愛之，兼而利之」，這裏面究竟有點根本的矛盾。極少數人也許能有這種犧牲自己而樂利天下的精神，但這種違反人情的人生觀之上決不能建立眞正健全的樂利主義。創始的人可以一面刻苦自己而一面竭力謀樂利天下，但後來的信徒必有用原來律己之道來責人的；原來只求自己刻苦，後來必到責人刻苦；原來只求自己無欲，後來必至於要人人無欲。如果自苦是不應該的，那麼，先生爲什麼要自苦呢？如果自苦是應該的，那麼，人人都應該自苦了。故自苦的宗教決不能有樂利的政治，違反人情的道德觀念決不能產生體貼人情的政治思想。《莊子》「天下篇」說的最好：

> 其生也勤，其死也薄，其道大觳，使人憂，使人悲，其行難爲也。……反天下之心，天下不堪。墨子雖能獨任，奈天下何？……將使後世之墨者必自苦，以腓無胈脛無毛相進而已矣。亂之上也，治之下也。

故健全的樂利主義的政治思想必須建築在健全的貴己貴生的個人主義的基礎之上。（近世的樂利主義〔Utilitarianism〕的提倡者，如邊沁，如穆勒，皆從個人的樂利出發。）《呂氏春秋》的政治思想重在使人民得遂其欲，這便是一種樂利主義。故此書中論政治，時時提出「愛利」的目標，如云：

若夫舜湯，則苞裹覆容，緣不得已而動，因時而爲，以愛利爲本，以萬民爲義。（「離俗」）

如云：

古之君民者，仁義以治之，愛利以安之，忠信以導之，務除其災，思致其福。（「適威」）

如云：

聖人南面而立，以愛利民爲心，號令未出而天下皆延頸舉踵矣。（「精通」）

如云：

愛利之爲道大矣！夫流於海者，行之旬月，見似人者而喜矣。及其期年也，見其所嘗見物於中國者而喜矣。夫去人滋久而思人滋深歟？亂世之民，其去聖王亦久矣，其願見之，日夜無間。故賢王秀士之欲憂黔首者，不可不務也。（「聽言」）

這一派的思想以愛利爲政治的綱領，故雖然時時欽敬墨者任俠好義的行爲，卻終不能贊同墨家的許多極端主張。他們批評墨家，也就是用樂利主義爲立論的根據。如他們批評「非樂」的話：

始生人者，天也，人無事焉。天使人有欲，人弗得不求。天使人有惡，人弗得不辟。欲與惡，所受於天也，人不得與焉，不可變，不可易。世之學者有非樂者矣，安由出哉？（「大樂」）

這樣承認音樂是根據於「不可變，不可易」的天性，便完全是自然主義者的樂利思想。

他們批評「非攻」「偃兵」之論，也是從人民的利害上立論。第一，他們認戰爭爲人類天性上不可避免的：

古聖王有義兵而無有偃兵。兵之所自來者久矣，與始有民俱。凡兵也者，威也。威也者，力也。民之有威力，性也。性也者，所受於天也，非人之所能爲也。武者不能革，而工者不能移。（「蕩兵」）

這仍是自然主義者的話，與上文所引承認欲惡爲天性是一樣的理論。第二，戰爭雖是不能革，不能移，其中卻有巧拙之分，義與不義之別，分別的標準在於人民的利害。他們說：

夫有以饐死者，欲禁天下之食，悖。有以乘舟死者，欲禁天下之船，悖。有以用兵喪其國者，欲偃天下

之兵，悖。

夫兵不可偃也。譬之若水火然，善用之則爲福，不能用之則爲禍。若用藥者然，得良藥則活人，得惡藥則死人。義兵之爲天下良藥也亦大矣！

兵誠義，以誅暴君而振苦民，民之說也，若孝子之見慈親也，若飢者之見美食也。民之號呼而走之也，若彊弩之射於深谿也，若積大水而失其壅隄也。（「蕩兵」）

攻無道而伐不義，則福莫大焉，黔首利莫厚焉。禁之者，是息有道而伐有義也，是窮湯武之事而遂桀紂之過也。（「振亂」）

在這些話裏，我們可以看出秦始皇的武力統一政策的理論。我們不要忘了呂不韋是秦始皇的丞相，秦始皇是他的兒子，將來幫助始皇做到天下統一的李斯也是呂不韋門下的舍人，也許即是當日著作《呂氏春秋》的一個人。當時秦國的兵力已無敵於中國，而武力的背後又有這種自覺的替武力辯護的理論，明白的排斥那些非攻偃兵的思想，明白的承認弔民伐罪是正當的。這是帝國統一的思想背景。看他們說：

今周室既滅，而天子已絕。（秦滅周室在始皇即位前十年，紀元前二五六。）亂莫大於無天子。無天子則彊者勝弱，衆者暴寡，以兵相殘，不得休息。今之世當之矣。（「謹聽」）

這完全是當仁不讓的口氣了。

*

《呂氏春秋》的政治思想雖然側重個人的欲惡，卻不主張民主的政治。「不二篇」說：

> 聽羣衆人議以治國，國危無日矣。

爲什麼呢？因爲治國是一件很繁難的事，需要很高等的知識和謹愼的考慮，不是羣衆人所能爲的。「察微篇」說：

> 使治亂存亡若高山之與深谿，若白堊之與黑漆，則無所用智，雖愚亦可矣。
>
> 治亂存亡則不然。如可知，如不可知；如可見，如不可見。故智士賢者相與積心愁慮以求之，猶尚有管叔、蔡叔之事，與東夷八國不聽之謀。故治亂存亡，其始若秋毫，察其秋毫則大物不過矣。

可惜天下沒有這樣簡單容易的事！

因爲治亂存亡的樞機不容易辨別，「如可知，如不可知；如可見，如不可見。」所以有賢能政治的必要。「弩機差以米則不發」（「察微篇」語），治國之事也是如此。羣衆往往是短見的，眼光望不出一身一時的利害之外，故可以坐享成功，而不能深謀遠慮。

禹之決江水也，民聚瓦礫。事已成，功已立，爲萬世利。禹之所見者遠也，而民莫之知。故民不可與慮化舉始，而可以樂成功。（「樂成」）

舟車之始見也，三世然後安之。夫開善豈易哉？（同）

「樂成」一篇中歷舉孔子治魯，子產治鄭的故事，來說明民衆的缺乏遠見。最有趣的是魏襄王請史起引漳水灌鄴田的故事：

史起曰，「臣恐王之不能爲也。」

王曰，「子誠能爲寡人爲之，寡人盡聽子矣。」

史起敬諾，言之於王曰，「臣爲之，民必大怨臣，大者死，其次乃籍臣（籍是抄沒家產）。臣雖死籍，願王之使他人遂之也。」

王曰，「諾。」使之爲鄴令。史起因往爲之。鄴民大怨，欲籍史起，史起不敢出而避之。王乃使他人遂爲之。水已行，民大得其利，相與歌之曰，

鄴有聖令，時爲史公，
決漳水，灌鄴旁。
終古斥鹵，生之稻粱。

使民知可與不可，則無所用賢矣。

治國之道，知慮固不易，施行也不易。不知固不能行，行之而草率苟且也不能有成，行之而畏難中止，或畏非議而中止，也不能有成。計慮固需專家，施行也需要賢者。這是賢能政治的理論。

《呂氏春秋》主張君主政治，其理由如下：

> 軍必有將，所以一之也。國必有君，所以一之也。天下必有天子，所以一之也。天子必執一，所以專之也。一則治，兩則亂。今御驪馬者使四人人操一策，則不可以出於門閭者，不一也。（「執一」）

這是當時政治思想的最普通的主張，無甚深意。墨家的尚同主義不但要一個一尊的天子，還要上同於天。儒家的孟荀都主張君主。孟子雖有民爲貴之論，但也不曾主張民權，至多不過說人民可以反抗獨夫而已。古代東方思想只有「民爲邦本」「民爲貴」之說，其實並沒有什麼民主民權的制度。極端左派的思想確有「無君」「無所事聖王」之說，但無政府是一件事，民主制度另是一件事。東方古代似乎沒有民主的社會背景，即如古傳說的堯舜禪讓，也仍是一種君主制。因爲沒有那種歷史背景，故民權的學說無從產生。西洋的政治史上是先有民權制度的背景然後有民權主義的政治學說。

但世襲的君主制究竟和賢能政治的理想不能相容。君主的威權是絕對的，而君主的賢不肖是不能預定的。以無知或不賢的人當絕對的大威權，這是絕大的危險。而名分既定，臣民又無可如

何，難道只好聽他虐民亡國嗎？這是古代政治思想的一個中心問題。這問題便是：怎樣可以防止避免世襲君主制的危險？前四世紀到三世紀之間，政治哲學對於這個問題曾有幾種重要的解答。第一是提倡禪國讓賢。禪讓之說在這時代最風行，造作的讓國神話也最多，似乎都有暗示一種新制度的作用。第二是主張人民對於暴君有反抗革命的權利。孟子所謂「君之視民如土芥，則臣視君如寇讎」「聞誅獨夫紂矣，未聞弒君也」，都是很明白的承認人民革命的權利。第三是提倡法治的虛君制度。愼到（《古代哲學史》第十二篇，第一章，一。）[2]、韓非（同書第十二篇，第二章，四。）[3]等人都主張用法治來代替人治。韓非說的最透徹：

釋法術而以心治，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪。……使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。君人者能去賢巧之所不能，守中拙之所萬不失，則人力盡而功名立。（《韓非子》「用人篇」）

這是說，若能守着標準法，則君主的賢不賢都不關重要了。這是一種立憲政體的哲學，其來源出於愼到的極端自然主義。愼到要人「棄知，去己，而緣不得已」，《莊子》「天下篇」說此理最妙：

推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧，全而無非，動靜無過，未嘗有罪。是何

故？夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。故曰至若無知之物而已，無用賢聖。夫塊不失道。

這是當日的法治主義的學理的根據。愼到要人學無知之物，棄知，去己，不用主觀的私見，不用一己的小聰明，而完全依着物觀的標準，不得已而後動，如飄風之旋，如石頭之下墜，動靜皆不離於自然之理。這種無知無爲的思想應用到政治上便成了法治的哲學。

《呂氏春秋》的政治哲學大概很受了這種思想的影響，故雖不主張純粹的法治主義，卻主張一種無知無爲的君道論。「君守篇」說：

> 得道者必靜，靜者無知。知乃無知，可以言君道也（乃字疑當在可字上）。……天無形而萬物以成，至精無象而萬物已化，大聖無事而千官盡能。此乃謂不敎之敎，無言之詔。故有以知君之狂也，以其言之當也。有以知君之惑也，以其言之得也。君也者，以無當爲當，以無得爲得者也。當與得不在於君而在於臣。
>
> 故善爲君者無識，其次無事。有識則有不備矣，有事則有不恢矣。

「任數篇」說：

> 君道無知無爲，而賢於有知有爲，則得之矣。

爲什麼要無知無爲呢？因爲

耳目心智其所以知識甚闕，其所以聞見甚淺。以淺闕博居天下，安殊俗，治萬民，其說固不行。十里之間而耳不能聞，帷牆之外而目不能見，三畝之宮而心不能知。其以東至開梧，南撫多鷃，西服壽靡，北懷儋耳，若之何哉？（「任數」）

因爲

人主好以己爲，則守職者舍職而阿主之爲矣。阿主之爲，有過則主無以責之，則人主日侵而人臣日得。（「君守」）

因爲

人主自智而愚人，自巧而拙人，若此則……請者愈多，且無不請也。主雖巧智，未無不知也。以「未無不知」應「無不請」，其道固窮。爲人主而數窮於下，將何以君人乎？（「知度」）

因爲這些理由，人主應該無知無事。

去聽，無以聞，則聰。去視，無以見，則明。去智，無以知，則公。去三者不任則治，三者任則亂。…耳目知巧固不足恃，惟循其數，行其理，爲可。（「任數」。循字舊作脩，依「序意篇」改。）

這就是上文所引「序意篇」所說「行其數，循其理，平其私。夫私視使目盲，私聽使耳聾，私慮使心狂」的意思。用個人的耳目智巧，總不能無私，所以人君之道須學那無知之物，然後可以無建己之患，無用知之累。故說：

> 至智棄智，至仁忘仁，至德不德。無言無思，靜以待時。時至而應，心暇者勝。……無唱有和，無先有隨。古之王者，其所爲少，其所因多。因者，君術也。爲者，臣道也。爲則擾矣，因則靜矣。因冬爲寒，因夏爲暑，君奚事哉？（「任數」）

無唱有和，無先有隨，卽是愼到所謂「推而後行，曳而後往」，卽是「因」。愼到說「因」字最好：

> 因也者，因人之情也。人莫不自爲也。……用人之自爲，不用人之爲我，則莫不可得而用矣。此之謂因。

人皆欲榮利，惡辱害，國家因而立賞罰，這便是因人之情，便是用人之自爲（說詳上文）。「分職篇」說：

> 先王用非其有，如己有之，通乎君道者也。夫君也者，處虛素服而無智，故能使衆智也。智反無能，故

能使衆能也。能執無爲，故能使衆爲也。無智，無能，無爲，此君之所執也。……

武王之佐五人，武王之於五人者之事無能也，然而世皆曰取天下者武王也。故武王取非其有，如己有之，通乎君道也。……棗，棘之有；裘，狐之有也。食棘之棗，衣狐之皮，先王固用非其有而己有之。

用非其有，如己有之，也是「因」。

今召客者，酒酣歌舞，鼓瑟吹竽。明日不拜樂己者，而拜主人，主人使之也。先王之立功名，有似於此。……

譬之若爲宮室必任巧匠。……巧匠之宮室已成，不知巧匠而皆曰，「善，此某君某王之宮室也。」此不可不察也。（「分職」）

我們看了這種議論，可以知道《呂氏春秋》雖然採用自然主義者的無知無爲論，卻仍囘到一種虛君的丞相制，也可以說是虛君的責任內閣制。君主無知無事，故不負責任，所謂「塊不失道」，卽是虛君立憲國家所謂「君主不會做錯事」。不躬親政事，故不會做錯事。政事的責任全在丞相身上。「君守篇」所謂「當與得不在於君而在於臣」是也。愼到是純粹法治家，故說「無用賢聖，夫塊不失道」。但《呂氏春秋》的作者是代一個丞相立言，故有時雖說「正名」，有時雖說「任數」，卻終不能不歸到信任賢相，所謂「爲宮室必任巧匠，匠不巧則宮室不善」。君主

是世襲的，位固定而人不必皆賢。丞相大臣是選任的，位不固定而可以選賢與能。故說：

凡爲善難，任善易。奚以知之？人與驥俱走，則人不勝驥矣。居於車上而任驥，則驥不勝人矣。人主好治人官之事，則是與驥俱走也，必多所不及矣。夫人主亦有居車，無去車，則衆善皆盡力竭能矣。（「審分」）

有司請事於齊桓公，桓公曰，「以告仲父。」有司又請，公曰，「告仲父。」若是三。習者曰，「一則仲父，二則仲父，易哉爲君！」桓公曰，「吾未得仲父則難。已得仲父之後，曷爲其不易也？」（「任數」）

這是虛君的丞相制。「勿躬篇」又說管仲推薦甯遬爲大田，隰朋爲大行，東郭牙爲大諫臣，王子城父爲大司馬，弦章爲大理。

桓公曰，善，令五子皆任其事，以受令於管子。十年，九合諸侯，一匡天下，皆夷吾與五子之能也。

這是虛君的責任內閣制。大臣受令於丞相，丞相對君主負責任，這種制度似乎遠勝於君主獨裁制了。但在事實上，誰也不能叫君主實行無知無爲，這是一大困難。丞相受任於君主，誰也不能叫他必任李斯而不任趙高，這是二大困難。一切理想的虛君論終沒有法子衝破這兩大難關，所以沒有顯著的成績可說。貓頸上掛串鈴兒，固然於老鼠有大利益。但叫誰去掛這串鈴呢？後世的虛君內閣制所以能有成效，都是因爲實權早已不在君主手裏了。

我在上文曾指出《呂氏春秋》不信任民衆的知識能力，故不主張民主政治，而主張虛君之下的賢能政治。但《呂氏春秋》的政治主張根本在於重民之生，達民之欲，要令人得欲無窮，這裏確含有民主政治的精神。所以此書中極力提倡直言極諫的重要，認爲宣達人民欲望的唯一方法，遂給諫官制度建立一個學理的基礎。「達鬱篇」說：

凡人三百六十節，九竅，五藏，六府，肌膚欲其比（高注，比猶致也。畢沅注，謂緻密。）也，血脈欲其通也，筋骨欲其固也，心志欲其和也，精氣欲其行也。若此，則病無所居，而惡無由生矣。病之留，惡之生也，精氣鬱也。故水鬱則爲污，樹鬱則爲蠹，草鬱則爲蕢。（畢沅引梁履繩說，《續漢書》「郡國志」三注引《爾雅》「木立死曰菑」，又引此「草鬱即為菑」，疑蕢本是薔字，即菑也，因形近而訛。）國亦有鬱。生德不通，民欲不達，此國之鬱也。國鬱處久則百惡並起而萬災叢至矣。上下之相忍也，由此出矣。故聖王之貴豪士與忠臣也，爲其敢直言而決鬱塞也。

此下引召公諫周厲王的話：

防民之口，甚於防川。川壅而潰，敗人必多。夫民猶是也。是故治川者決之使導，治民者宣之使言。是故天子聽政，使公卿列士正諫，好學博聞獻詩，矇箴，師誦，庶人傳語，近臣盡規，親戚補察，而後王斟酌焉。是以下無遺善，上無過舉。（此文又見《國語》，文字稍不同。）

「自知篇」說：

欲知平直，則必準繩；欲知方圓，則必規矩。人主欲自知，則必直士。故天子立輔弼，設師保，所以擧過也。夫人固不能自知，人主獨甚。堯有欲諫之鼓，舜有誹謗之木，湯有司過之士，武王有戒愼之銘，猶恐不能自知。今賢非堯舜湯武也，而有掩蔽之道，奚由自知哉？……范氏之亡也，百姓有得鍾者，欲負而走，則鍾大不可負；以椎毀之，鍾況然有音。恐人聞之而奪己也，遽揜其耳。惡人聞之，可也。惡己自聞之，悖矣。爲人主而惡聞其過，非猶此耶？

這都是直言極諫的用處：達民欲，決鬱塞，聞過失，都可以補救君主政治的缺點。中國古來本有這個直言極諫的風氣，史傳所記的直諫故事不可勝擧，最動人的莫如《呂氏春秋》所記葆申笞責楚文王的故事：

荆文王得茹黃之狗，宛路之矰，以畋於雲夢，三月不反；得丹之姬，淫朞年不聽朝。葆申曰，「先王卜以臣爲葆，吉。（《說苑》引此事，葆作保。保卽是保傅，申是人名。）今王得茹黃之狗，宛路之矰，畋三月不反；得丹之姬，淫朞年不聽朝：王之罪當笞。」

王曰，「不穀免衣繦緥而齒於諸侯，願請變更而無笞。」

葆申曰，「臣承先王之令，不敢廢也。王不受笞，是廢先王之令也。臣寧抵罪於王，毋抵罪於先王。」

王曰，「敬諾。」

引席，王伏，葆申束細荊五十，跪而加之于背，如此者再。謂王「起矣！」王曰，「有笞之名一也；遂致之。」（既然打了，爽性用力打罷！）申曰，「臣聞『君子，恥之；小人，痛之。』恥之不變，痛之何益？」葆申趣出，自流於淵，請死罪。文王曰，「此不穀之過也，葆申何罪？」王乃變更，召葆申，殺茹黃之狗，折宛路之矰，放丹之姬。（「直諫」）

這一類的故事便是諫諍制度的歷史背景。御史之官出於古之「史」，而巫祝史卜同是宗教的官，有宗教的尊嚴。春秋時代，齊之太史直書崔杼弒君，兄弟相繼被殺而不肯改變書法；晉之太史董狐直書趙盾弒君，而趙氏不敢得罪他。史官後來分化，一邊仍爲記事之史，而執掌天文星占之事，仍有一點宗教的權威；一邊便成爲秦以下的御史，便純粹是諫官了。葆申故事裏說先王卜他爲保，故他能代表先王，這裏面也含有宗教的權威。古代社會中有了這種歷史背景，加上自覺的理論，故諫官制度能逐漸演進，成爲裁制君權的最重要制度。

三、《呂氏春秋》與李斯

我在前面曾說《呂氏春秋》也許有李斯的手筆，這雖是一種臆測，然而此書的政治思想有「不法先王」的議論，上承荀卿「法後王」的思想，而下合李斯當國時的政策，李斯與韓非同是荀

卿的弟子，而在這一點歷史進化的見解上他們的主張完全相同，這大概不是偶然的事吧？試看《呂氏春秋》說：

> 上胡不法先王之法？非不賢也，爲其不可得而法。先王之法，經乎上世而來者也，人或益之，人或損之，胡可得而法？
>
> 雖人弗損益，猶若不可得而法。東夏之命（東是東部，秦在西部，故自稱夏而稱餘國為東），古今之法，言異而典殊，故古之命多不通乎今之言者，今之法多不合乎古之法者。殊俗之民有似於此。其所爲欲同，其所爲異。……先王之法胡可得而法？
>
> 雖可得，猶若不可法。凡先王之法，有要於時也。時不與法俱至，法雖今而至，猶若不可法。
>
> 故擇（一作釋）先王之成法，而法其所以爲法。先王之所以爲法者，何也？先王之所以爲法者，人也。而己亦人也。故察己則可以知人，察今則可以知古。古今一也，人與我同耳。有道之士貴以近知遠，以今知古，以所見知所不見。故審堂下之陰而知日月之行，陰陽之變；見瓶水之冰而知天下之寒，魚鼈之藏也。（「察今」）

這裏的「古今一也」之說最近於荀子的「古今一度也，類不悖，雖久同理。」（《古代哲學史》第十一篇第二章二至三），其實此說不夠說明「不法先王」的主張，並且和「時不與法俱至」的話是恰相衝突的。如果眞是「古今一也，人與我同耳」，先王之法何以不可得而法呢？何以還怕「時不與法

俱至」呢?大概「法後王」之說出於荀卿，但荀卿所謂「法後王」並不含有歷史演化的意義，只是說「文久而滅」，不如後王制度之粲然可考，既然古今同理，何必遠談那「久則論略」的先王制度呢?韓非、李斯一輩人雖然也主張「不法先王」，但他們似受了自然演化論的影響，應用到歷史上去，成爲一種變法的哲學，韓非所謂「世異則事異，事異則備變」，卽是此書所謂「有要於時，時不與法俱至」，這才是此書主張不法先王的眞意義。(韓非的書流傳入秦，史不記何年。「始皇本紀」說用李斯計攻韓在始皇十年，其時始皇已讀了韓非的書了，似韓非書傳入秦國或在八年呂不韋著書之前。) 這裏偶然雜入了一句荀卿舊說，其實不是著書者的本意。試看此篇下文云：

荊人欲襲宋，使人先表澭水(表是測量)。澭水暴益，荊人勿知，循表而夜涉，溺死者千有餘人。……嚮其先表之時，可導也。今水已變而益多矣，荊人尚猶循表而導之，此所以敗也。

今世之主法先王之法也，有似於此。其時已與先王之法虧矣，而曰，「此先王之法也」，而法之以爲治，豈不悲哉?

故治國無法則亂，守法而弗變則悖。悖亂不可以持國。世易時移，變法宜矣。譬之若良醫，病萬變，藥亦萬變。病變而藥不變，嚮之壽民今變爲殤子矣。故凡擧事必循法以動，變法者因時而化。若此論則無過擧矣。

夫不敢議法者，衆庶也。以死守〔法〕者，有司也。因時變法者，賢主也。是故有天下七十一聖，其法

皆不同，非務相反也，時勢異也。（「察今」）

這種變法的哲學最像韓非的「五蠹篇」，其根據全在一種歷史演進的觀念。此種觀念絕非荀卿一輩主張古今雖久而同理的儒家所能造出，乃是從莊子一派的自然演化論出來的，同時又是那個國際競爭最激烈的時勢的產兒。其時已有商鞅、趙武靈王的變法成績，又恰有自然演變的哲學思想，故有韓非、李斯的變法哲學。「察今篇」中的表滌水的故事，說的何等感慨懇切。此故事和同篇的「刻舟求劍」的寓言，和韓非「五蠹篇」的「守株待兎」的寓言，命意都絕相同，很可以看出他們的思想淵源。韓非不得用於韓國，又不得用於秦國，終於死在李斯、姚賈手裏。韓非雖死，他的變法的哲學卻在李斯手裏發生了絕大的影響。李斯佐秦始皇統一中國之後，廢除封建制度，分中國爲郡縣，統一法度，畫一度量衡，同一文字，都是中國有歷史以來的絕大改革。後來因爲博士淳于越等的反對新政，李斯上焚書的提議，說：

> 五帝不相復，三代不相襲，各以治，非其相反，時變異也。

此與「察今篇」的「七十一聖」一段相同。議奏中又切責諸生「不師今而學古」「語皆道古以害今」，又說「三代之事何足法也」，又有「以古非今者族」的嚴刑。這都是「五蠹篇」和「察今篇」的口氣。究竟還是《呂氏春秋》採納了韓非的思想來做「察今篇」呢？還是李斯借了呂不韋

來發揮他自己的變法哲學呢？還是李斯不過實行了韓非的哲學呢？還是李斯、韓非同是時代的產兒，同有這種很相同的思想呢？——可惜我們現在已無法解答這些疑問了。

十九・三・十四——二十初稿

十九・三・二十校改

1 參見遠流版《胡適作品集》第三十一冊《中國古代哲學史》。

2 同1。

3 同1。

4 同1。

胡適文存／第三集・第四卷

禪學古史考

印度人是沒有歷史觀念的民族，佛教是一個「無方分（空間）無時分（時間）」的宗教。故佛教的歷史在印度就沒有可靠的記載。去年（一九二七）的夏間，我在上海美國學校的中國學暑期講習會內講演了四次「中國禪宗小史」，聽講的有兩位印度人，他們聽我講「慧能死於西曆七一三年，……道一死於七八八年，……百丈、懷海死於八一四年，……丹霞、天然死於八二四年，……」覺得十分可怪。他們後來到我家裏閑談，說起此事，認爲中國民族特別富於歷史觀念的表現。他們說：「怎麼連佛教和尚的生死年代都記的這樣清楚詳細！」

關於禪學在古代的傳授，史料很殘缺；我們沒有法子，只能在中國舊譯的禪法書及其序跋裏面鈎出一點比較可信的材料，使人知道古代佛教徒的傳說裏的禪法傳授史是個什麼樣子。

*

古代翻譯的禪法諸書，舉其重要的，約有下列各種：

一、《道地經》一卷（縮刷《藏經》暑六）

「天竺須賴拏國三藏僧伽羅叉，漢言衆護，造。」後漢安息國三藏安世高（約西曆一四八——一七〇）譯。凡七章。

二、《大安般守意經》一卷（宿五）

安世高譯。舊錄作一卷。今縮《藏》所收乃是康僧會與陳慧注本，注文與經文混合，故分二卷。

三、《禪行三十七品經》一卷（宿八）

四、《禪行法想經》一卷（宿八）

以上均安世高譯。安世高還有《大小十二門經》各一卷，也是禪書，今不存。

五、《小道地經》一卷（暑六）

後漢支曜（約一八五）譯。

六、《禪要經》一卷（暑六）

在後漢錄。譯人不詳。

七、《修行道地經》七卷（暑六）

衆護（僧伽羅叉）造，西晉三藏竺法護譯。跋作六卷二十七品，今本有七卷三十章，而

目只有二十九章。南條文雄說，末三品依《法華經》。大概此三品是後來加入的。序題「《瑜迦遮復彌經》，晉名『修行道地』。」跋言太康五年（二八四）二月二十三日譯成。

八、《坐禪三昧法門經》二卷（暑六）

僧伽羅刹造。姚秦鳩摩羅什（四〇二——四一二）譯。

九、《禪法要解經》二卷（暑六）

十、《思惟略要法》一卷（暑六）

十一、《菩薩訶色欲法》一卷（暑六）

以上都是鳩摩羅什譯的。

十二、《禪秘要法經》三卷（宿五）

鳩摩羅什譯。首行有「後秦弘始年……譯」字樣。

此書乃衆家所造。《高僧傳》七，「僧叡傳」云：「《禪法要》三卷，始是鳩摩羅陀所製，末是馬鳴所說，中間是外國諸聖共造。」僧叡序文中說的更詳細：

「……尋蒙〔鳩摩羅什法師〕抄撰衆家禪要，得此三卷。初四十三偈是鳩摩羅陀法師所

造。後二十偈是馬鳴菩薩之所造也。其中五門是婆須密，僧伽羅叉，漚波崛，僧伽斯那，勒比丘（疑是「脇比丘」之誤），馬鳴，羅陀《禪要》之中抄集之所出也。六覺中偈，是馬鳴菩薩修習之以釋六覺也。初觀婬恚痴相及其三門，皆僧伽羅叉之所撰也。息門六事，諸論師說也。」

（序文見僧祐《出三藏記》九）

十三、《修行方便禪經》四卷（即所謂《達磨多羅禪經》）（藏八）

達磨多羅與佛大先造。東晉佛陀跋陀羅在廬山（約四一〇）譯，慧遠作序。序尾有一行云：「《庾伽遮羅浮迷》，譯言修行道地。」

十四、《五門禪經要用法》一卷（署六）

「佛陀蜜多撰，宋罽賓三藏曇摩蜜多（四二四——四四〇）譯。」

十五、《治禪病秘要法》二卷（宿五）

宋居士沮渠京聲譯。跋言孝建二年（四五五）譯成。

＊

以上譯出的禪法書，是依時代的先後排列的。我們可以作一表如下：

第二世紀的晚年

安世高譯《道地經》《大安般經》等。

支曜譯《小道地經》。

第三世紀的晚年

二八四年，竺法護在敦煌譯《修行道地經》的全文。

第五世紀的初期

鳩摩羅什在長安譯各種禪經。（約在四〇四）

佛馱跋陀羅在廬山譯《達磨多羅禪經》。（約在四一〇）

曇摩蜜多在建業譯《五門禪經》。（約在四五〇）

這表上可以看出印度禪法逐漸輸入中國的歷史。安世高等譯的書，都很簡略，不很容易懂得。故《道地經》有道安等的章句，而《安般經》有道安的注及陳慧等的注本。法護譯的是僧伽羅叉的全文，但其書遠在敦煌，又不久卽遭大亂，似乎不很流通。故五世紀初年慧遠作《禪經》序云：

> 每慨大教東流，禪數尤寡。三業無統，斯道殆廢。頃鳩摩耆婆（卽鳩摩羅什，Kumarajiva）宣馬鳴所述，乃有此業。雖其道未融，蓋是爲山於一簣。……

故其時僧叡序羅什所出《禪經》云：

此土先出《修行》《大小十二門》《大小安般》，雖是其事，既不根悉，又無受法，學者之戒，蓋闕如也。……

以此推知禪法之推行是五世紀以後的事。五世紀初期，北有羅什，南有慧遠，其所出諸書又都是提要鈎元的書，故印度的禪法遂稍稍流行於中國。

*

據近代學者的考證，釋迦牟尼大概生於紀元前六世紀（約五六〇），死於前五世紀（約四八〇）。故鳩摩羅什時代上距釋迦不過八九百年，可算是「去古未遠」。這八九百年中的傳說之中，含有一些史料，其可信之程度總稍勝於後世的種種傳法說。故我們研究印度禪學的傳授，應該先研究這些較古的史料。

佛教的禪法的來源很古，《奧義書》（*Upanishads*）中已有禪定之法，其名爲「瑜伽」（Yoga）（看忽滑谷快天《禪學思想史》上卷，頁三九——五二）。此種書在佛教產生時已成爲很有勢力的經典，故佛教不免受他的影響。數論一派（Sānkhya，印度六家哲學之一）也注重「瑜伽」。稍後起之瑜伽一派（六家之一），更把禪定作爲主要的修行法門，故其學派即稱瑜伽（看忽滑谷快天同書上，頁六六——八四）。

佛教之禪法也名爲「瑜伽」，習禪者名爲「瑜伽遮羅」，禪法名爲「瑜伽遮羅布迷」，即是「瑜伽師地」，譯言「修行道地」。故法護譯的僧伽羅叉的《修行道地經》序題：

> 《瑜伽遮復彌經》，晉名修行道地。

故廬山譯出的《達摩多羅禪經》序末說：

> 《庾伽遮羅浮迷》，譯言修行道地。

僧祐記錄此經，也說：

> 《禪經》「修行方便」二卷。一名《庾伽遮羅浮迷》，譯言修行道地。一名《不淨觀經》，凡有十七品。

可見僧伽羅叉的書，和達摩多羅與佛大先合作的書，都叫做《瑜伽遮羅布迷》(*Yogāchārabhūmi*)都可譯作《瑜伽師地論》（《高僧傳》二，「佛陀跋陀羅傳」，他譯有「修行方便論」，本不稱「經」也）。

南條文雄的「明藏目錄」於《道地經》下注原名爲

Mārgabhumi

又於《修行道地經》下注原名爲

Karyāmārgabhūmi

又於《達摩多羅禪經》下注原名爲

Dharmatara Dhyana-sutrā

這都是出於臆測的，全沒有根據。

這個書名關係不小。我們因此可以知道這時期的禪法上承《奧義書》，中間與外學勝論派及瑜伽派相關，下接唯識宗的瑜伽師地。

漢晉時代譯的許多禪法書之中，從不提及無著（Asanga）弟兄之名。大概無著弟兄的時代很晚，其年代約在第四或第五世紀。Péri說他們的年代在二八〇至三六〇之間，似乎還過早（參考Eliot, *Hinduism and Buddhism*, Vol. Ⅱ, P.65）。他們不過是「瑜伽遮羅」的後起之秀。試取無著的《瑜伽師地論》（玄奘譯本）與法護、羅什、佛陀跋陀羅諸人譯的各種《瑜伽師地論》相比較，便可知道他們的內容大致相同，演變的線索也很明顯。不過無著所造更多煩瑣的分析，遂成爲唯識的煩瑣哲學。更進一步，便成了下流的密宗了。

在中國方面，賴有中國古代思想的抵抗力，這種煩瑣的分析同中國人的頭腦不能相容。中國的文字也不配玩這種分析牛毛的把戲，故五世紀以下的禪學趨勢便是越變越簡單，直到呵佛罵祖而後止！中間雖有玄奘、窺基的大賣氣力，而中國思想終走不上唯識的煩瑣哲學上去；雖有不空、金剛智同許多帝后的提倡，而中國居然不曾墮落成爲眞言宗與喇嘛教的國家。

這兩種趨勢可以表示如下：

古印度的瑜伽——〈佛教的禪法／勝論—瑜伽派〉——〈變煩瑣的趨勢——唯識—密宗／變簡易的趨勢——中國的禪宗〉

這是後話，表過不提。

*

我們現在要研究古禪學的傳授略史。廬山譯出的《禪經》有小序云：

……佛滅度後，尊者大迦葉，尊者阿難，尊者末田地，尊者舍那婆斯，尊者優波崛，尊者婆須密，尊者僧伽羅叉，尊者達摩多羅，乃至尊者不若密多羅，諸持法者，以此慧燈次第傳授。我今如其所聞而說是義。

此是佛大先的口氣，故有達摩多羅而無佛大先自己。我們應該先考定佛大先的年代。

佛大先即佛陀斯那（Buddhasena）。《禪要秘密治病經》有後記云：

河西王從弟大沮渠、安陽侯，於于闐國衢摩帝大寺，從天竺比丘大乘沙門佛陀斯那。其人天才特拔，諸國獨步；誦半億偈，兼明禪法；內外綜博，無籍不練。故世人咸曰「人中師子」。沮渠親面稟受，憶誦無滯。以宋孝建二年九月八日（四五五），於竹園精舍書出此經，至其月二十五日訖。尼慧濬為檀越。（《出三藏記》九）

據《開元釋教錄》四：

安陽侯沮渠京聲，即河西王蒙遜從弟，……少時嘗度流沙，到于填國，於瞿摩帝大寺遇天竺法師佛陀斯那，安陽從之諮問道義。……以茂虔（即牧犍）承和年中譯《禪法要解》一部。

《高僧傳》二，「曇無讖傳」後附「安陽侯傳」，也說他從于闐高昌東歸，回到河西，即譯出《禪要》。又說：

> 及僞魏吞併西涼，乃南奔於宋。……初出《彌勒》《觀世音》二觀經。……後竹園寺慧濬尼復請出《禪經》。安陽既通習積久，臨筆無滯，旬有七日，出爲五卷。

沮渠王國被滅時在承和七年，當宋元嘉十六年己卯（四三九）。其譯《禪經》，在宋孝建二年（四五五），《開元錄》記載有誤。也許他在河西，曾譯初本；後在南方受請，又重譯一本，故十七日而譯成。沮渠蒙遜開國在四〇一年；《僧傳》說安陽侯少時在于闐見着佛大先，大概佛大先當四百年時還生存。

此說頗多傍證。《高僧傳》三，「智嚴傳」中說：

> 智嚴……周流西國，進至罽賓，入摩天陀羅精舍，從佛馱先比丘諮受禪法。漸染三年，功踰十載。佛馱先見其禪思有緒，特深器異。

智嚴與佛陀跋陀羅同回中國，《僧傳》二說：

> 佛馱跋陀……少受業於大禪師佛大先。先時亦在罽賓，乃謂智嚴曰：「可以振維僧徒，宣授禪法者，佛

馱跋陀其人也。」

他們到長安時，鳩摩羅什已在長安，當五世紀的初年。這都可證佛大先當四百年時還生存。他的及門弟子到中國的有三人：

佛大先
- 佛陀跋陀羅（死於四二九，年七十一。）
- 智嚴
- 沮渠京聲（死在四五五以後）

*

其次，我們要考定佛大先以上的幾個人的年代。慧觀序《修行地不淨觀經》云：

此一部典名爲《具足清淨法場》。傳此法至于罽賓，轉至富若蜜羅，亦盡諸漏，具足六通。後至弟子富若羅，亦得應眞。此二人于罽賓中爲第一教首。

富若蜜羅去世已來五十餘年，弟子去世二十餘年。曇摩多羅菩薩與佛陀斯那俱共諮得高勝，宣行法本。佛陀斯那化行罽賓，爲第三教首。有于彼來者親從其受法教誨，見其涅槃時遺教言，「我所化人衆數甚多，入道之徒具有七百。」富若羅所訓爲教師者十五六人，如今于西域中熾盛教化，受學者衆。

曇摩羅（依上文當作曇摩多羅）從天竺來，以是法要傳與婆陀羅，婆陀羅與佛陀斯那。佛陀斯那愍此旃丹（震旦）無眞習可師，故傳此法本流至東州……。（《出三藏記》九）

慧觀是鳩摩羅什的弟子，又與佛陀跋陀羅同在建業道場寺，死於宋元嘉中。他的史事知識大概是從這兩個大師得來的，故有可信的價值。他說的罽賓一派的世系都是幾十年間的事，故更可信。罽賓的三世教首是：

富若蜜羅——富若羅——佛大先（佛陀斯那）

又有從天竺來的一支：

曇摩多羅（即達摩多羅）——婆陀羅——佛大先

考僧祐《出三藏記集》十二有薩婆多部的世系表兩種。一種是僧祐所輯，一種是「長安齊公寺薩婆多部佛大跋陀羅師宗相承」世系，其中有可與慧觀所記相印證的，今列表如下：

薩婆多部記		**慧觀所記**
(1)僧祐所記	(2)齊公寺本	
(49)弗若蜜多羅漢（衍漢字）	（無）	富若蜜羅
(50)婆羅多羅	(48)婆羅多羅	婆陀羅
(51)不若多羅	(44)不若多羅	富若羅
(52)佛馱先	(49)佛大先	佛陀斯那
(53)達磨多羅菩薩	(50)曇摩多羅	曇摩多羅

慧觀又說：

> 富若蜜羅去世已來五十餘年，弟子〔富若羅〕去世二十餘年。

可惜慧觀所序的《修行地不淨觀經》，今不傳了，各種經錄皆不載此經的傳譯年代。此經與廬山所譯《達摩多羅禪經》必是同一本子。僧祐雖載其序，而不記錄此經，我們竟不知此書有第二譯本。故我疑心此序即是他來南方後爲廬山《禪經》作的。此序之作約在四一〇年之後。他同佛陀跋陀羅都棲止建業的道場寺，跋陀即廬山《禪經》的譯主，慧觀爲作新序，大旨與慧遠原序相同，稍補其史實的不足而已。若作序年代在四一〇至四二〇之間，則我們可以推定

> 富若蜜多羅（廬山《禪經序》的不若蜜多羅）死於三六五年左右。
>
> 富若羅（不若多羅）死於三九五年左右。

更合罽賓與天竺兩支的禪師爲下表：

> 富若蜜多羅——富若羅 ⎫
> 　　　　　　　　　　 ⎬ 佛大先
> 達摩多羅——婆陀羅 　⎭

可知達摩多羅與婆陀羅都是四世紀中葉至下半的人。焦鏡法師作「後出雜阿毗曇心序」（《出三藏記》十）說達摩多羅生在「晉中興之世」，這可證他是四世紀的人。（後秦弘始年中，有罽賓律師弗若多羅

到長安，與羅什共譯《十誦律》，未完而死。此人似另是一人，不是富若羅？）

慧遠序中說達摩多羅與佛大先兩人的禪法的不同，很可注意。他說：

> 達摩多羅與佛大先，其人西域之儁，禪訓之宗，……弘教不同，故有詳略之異。達摩多羅闔衆篇於同道，開一色爲恆沙；其爲觀也，明起不以生，滅不以盡；雖往復無際，而未始出于如；故曰，「色不離如，如不離色；色則是如，如則是色。」佛大先以爲澄源引流固宜有漸；是以始自二道，開甘露門；釋四義以反迷，啓歸塗以領會；分別陰界，導以正觀；然後令原始反終，妙尋其極。……

這裏面便有了頓漸二門之別。達摩多羅之說近於般若宗的中觀（Mādhyamaka）；他是從印度來的，故頗有大乘意味。佛大先似乎受罽賓的薩婆多部（Sarvāstivādin）的影響最深，故謹守小乘禪的漸修法門。序中所謂「二道」，即方便道與勝道；「四義」即一、退，二、住，三、升進，四、決定。用此標準來看廬山的《禪經》，我們只見佛大先的「二道」「四義」籠罩一切，其中似很少達摩多羅的成分。此書後來被稱爲《達摩多羅禪經》，眞是寃枉了達摩多羅！

以上的考證，只到第四世紀爲止。四世紀以上，我們就在迷霧裏了。從不若蜜多羅和達摩多羅，一跳就到僧伽羅叉。《出三藏記》十引失名作者的「僧伽羅剎經序」云：

> 僧伽羅剎者，須賴國人也。佛去世後七百年生此國；出家學道，遊教諸邦；至揵陀，越土甄陀，罽賓王

師焉。高明絕世，多所述作。此土《修行經》《大道地經》，其所集也，又著此經。……

此序作於苻秦建元二十年（三八四），元明《藏》本皆說是道安作的。其時道安未死，序中所說史實當有所本。佛去世在前五世紀之初，則僧伽羅叉當是紀元後第二世紀至三世紀的人。但羅叉的《道地經》，在二世紀下半，已由安世高摘要譯出，故羅叉的年代至晚當在第二世紀的前半，或至二世紀中葉尚生存，而其書已到中國；正如後來佛大先尚生存，其書也已到中國了。

舊來傳說往往把釋迦的年代提早二三百年。故凡用「佛滅度後若干年」計算的年代，都只是存一個大概而已，都不能作爲正確的計算。

僧祐記薩婆多部的師資，羅叉在第二十九。他又引齊公寺的本子，羅叉（衆護）在第二十六。僧伽羅叉行化於罽賓，罽賓即Kashmir，亦譯罽貳，在當時爲薩婆多部的中心。大概僧伽羅叉是「有部」的大師。

僧伽羅叉雖在「有部」，卻是一個折衷派的學者。他的《僧伽羅刹集經》便是採集各家造成的。他的《修行道地經》也是採集各家的書造成的。《高僧傳》一，「安世高傳」說：

> 初外國三藏衆護，撰述經要爲二十七章。高乃剖析護所集七章，譯爲……《道地經》。

「修行道地經序」云：

衆護「總衆經之大較，建易進之徑路。」

《修行道地經》第二品有偈云：

從若干經採明要，立不老死甘露言。

我們在上文說過，「瑜伽遮羅」（禪法）本是印度各宗派所同有，本不是佛教所獨創。佛教各宗派之中，也各有他們的「修行道地」。僧伽羅叉採取各經的《禪法要義》，編爲二十七章，其書明顯扼要，故成爲禪學的名著，不但風行西域，且能風行中國。

*

不但羅叉的《道地經》採集各家的。廬山所出的《禪經》也就是幾家合成的。鳩摩羅什在關中譯的《禪經》也是採集諸家合成一書的。僧叡序羅什所譯《禪經》云：

……尋蒙抄撰衆家禪要，得此三卷。初四十三偈是鳩摩羅陀法師所造；後二十偈是馬鳴菩薩之所造也。其中五門是婆須蜜，僧伽羅叉，漚波崛，僧伽斯那，勒（脇）比丘，馬鳴，羅陀《禪要》之中抄集之所出也。六覺中偈，是馬鳴菩薩修習之以釋六覺也。初觀婬恚痴相及其三門，皆僧伽羅叉之所撰也。息門六事，諸論師說也。菩薩習禪法中，後更依《持世經》，益《十二因緣》一卷。《要解》一卷，別時撰出。……

（《出三藏記》九）

羅什採自羅叉最多，而羅叉本書自說「從若干經採明要」。這可見這些書的折衷的性質了。

僧叡所記的《禪法》作者，與廬山《禪經》序首所記稍有不同。同者三人：

優波崛　婆須密　僧伽羅叉

廬山《禪經》所無者四人：

鳩摩羅陀　馬鳴　僧伽斯那　脇比丘

《廬山經》序又有最早的三人：

大迦葉　阿難　末田地

除了僧伽斯那無可考外，其餘九人都見於《付法藏因緣傳》及僧祐所記兩種薩婆多部世系之中，列表如下：

(1)**僧祐記薩婆多部**	(2)**齊公寺本薩婆多部**	(3)《**付法藏傳**》
大迦葉第一		大迦葉(1)
阿難第二	阿難第一	阿難(2)
末田地第三	末田地第二	末田地（旁出）
優波崛第五	優婆掘第四	優波麴多(4)
婆須密第八	婆須密第六	（無）

脇長老第十	勒（脇）比丘第八	脇比丘(9)
馬鳴第十一	馬鳴第九	馬鳴(11)
鳩摩羅馱第十二	鳩摩羅大第二十五	鳩摩羅陀(18)
僧伽羅叉第二十九	衆護第二十六	（無）

大迦葉本是外道，後歸佛教。阿難是佛的忠實信徒。據「阿育王傳」四，末田地是阿難弟子，後來在罽賓傳教。這幾個人大概多是前五世紀上半的人。

優婆崛是佛去世百年後的人，其年代當紀元前四世紀。「阿育王傳」說他與阿育王同時。阿育王的年代，經近世學者考定，他即位約當紀元前二七三年，死時約當前二三二年。優婆崛似乎在他之前。

慧遠序《禪經》云：

> ……如來泥洹未久，阿難傳其共行弟子末田地，末田地傳舍那婆斯。此三應眞咸乘至願，冥契於昔。……其後有優波崛弱而超悟，智絕世表，才高應寡，觸理從簡。八萬法藏，所存惟要，五部之分始自于此。……自兹已來，感于事變，懷其舊典者，五部之學並有其人，咸懼大法將頹，理深其慨，遂各述讚《禪經》，以隆盛業。……

慧觀序中與此略同，也說五部之分起於優婆崛。僧祐記薩婆多部《十誦律》六十一卷的緣起云：

> ……昔大迦葉具持法藏，次傳阿難，至于第五師優波崛，本有八十誦。優波崛以後世鈍根不能具受故，刪爲十誦。……自玆以下，師資相傳五十餘人。……（《出三藏記》三）

五部即

一、薩婆多部 (Sarvātivāda)，律爲《十誦律》。

二、曇無德部 (Dharmagupta)，律名《四分律》。

三、彌沙塞部 (Mahiśāsaka)，律名《五分律》。

四、迦葉毗部 (Kāśyapiya)，律與《五分律》同。

五、婆麤富羅部 (Vatsiputriya)，即犢子部，其律即《摩訶僧祇律》。

優婆崛雖是《十誦律》的創始人，他又是一個大禪師。諸書說他「坐禪第一」；又記他感化淫女婆須達，用的理論即是後世所謂「不淨觀」。《付法藏傳》三記他少時，商那和修敎他「繫念」之法，

> 若起惡心，當下黑石；設生善念，下白石子。……漸漸修習，白黑正等。至滿七日，心轉純淨，黑石都盡，惟有白者。

這也是禪法的方便法門。

婆須蜜，亦作筏蘇蜜呾羅（Vasumitra），譯言世友，或作天友。據《俱舍光論》，他是佛死後三百年時人，著有《衆事分阿毗曇》。又《異部宗輪論》的作者也名世友，《宗輪論述記》稱他是佛滅度後四百許年時人，大概另是一人。《出三藏記》集十收有《婆須蜜集序》，卻說婆須蜜是佛的及門弟子，佛死後他教化周妬國，槃奈國。此說似不可信。婆須蜜是很通行的印度名字，而薩婆多部大師世友大概是紀元前二三世紀的人。

脇比丘，梵言波奢（Parsva）；他晚年出家，刻意苦修，脇不至席，故有此名。據鳩摩羅什譯出的《馬鳴菩薩傳》（《藏》九），脇比丘是馬鳴之師；僧祐所記薩婆多部兩種傳授表，也都說馬鳴直承脇比丘。《付法藏傳》則說脇比丘傳富那奢，富那奢傳馬鳴。

馬鳴是佛滅度後五百年時人，當西曆第一世紀。他先是外道沙門，後歸佛教。他有文學天才，爲大乘佛教的大詩人。

鳩摩羅陀，亦作鳩摩羅邏多，譯言童首，亦言童受。僧叡序《成實論》云：

> 《成實論》者，佛滅度後八百九十年，罽賓小乘學者之匠鳩摩羅陀上足弟子訶梨跋摩之所造也。

玄暢作「訶梨跋摩傳」（《出三藏記》十一），說與此同。訶梨跋摩既是佛死後八百九十年時人，則羅陀是四世紀人，或生於三世紀，而死於四世紀。

* 我們現在可以把古代傳說裏的禪學傳授者，列爲一個總表如下：

西曆

- 大迦葉、阿難、末田地……前五世紀
- 優婆崛……前四世紀
- 婆須蜜……前二三世紀
- 脇比丘……紀元前後
- 馬鳴……一世紀
- 僧伽羅叉……二世紀
- 鳩摩羅陀……三四世紀
- 達摩多羅　富若蜜多羅、婆陀羅　富若羅……四世紀
- 佛大先……四世紀末尚存
  - 佛陀跋羅陀（死於429）
  - 智嚴
  - 沮渠京聲（死於455以後）

十七年七月

從譯本裏研究佛教的禪法

我們現在研究古代所謂「禪法」是些什麼東西，應該用敦煌、關中、廬山三處所出的禪經作研究資料；三世紀以前所譯的禪書太簡單了，不能應用。

《坐禪三昧經》說五門對治法，我們用作禪法的綱要：

一、多婬欲人，不淨法門治。

二、多瞋恚人，慈心法門治。

三、多愚痴人，思惟觀因緣法門治。

四、多思覺人，念息法門治。

五、多等分人，念佛法門治。

「等分」二字不明，辭典也沒有說明。細看文義，似是指那些兼有婬欲，瞋恚，愚痴，思覺各病，成分略相等的人。經文又言「治等分行及重罪人求索佛，如是人等當教一心念佛三昧」。故

知「等分」是兼有上種種病的重病。

＊

先說「不淨觀」。

《禪經》云：

> 修行愛欲增，應往至冢間，取彼不淨相，還來本處坐。所見諸死屍，我身亦復然。一心內觀察，如彼冢間相。彼爲我作證，由是得眞實。已得眞實相，不復起邪念。（卷三第九）

這是很淺近的說法。又如教人觀察：

> 從足至髮，不淨充滿：髮毛爪齒，薄皮厚皮，血肉筋脈骨髓，肝肺心脾腎胃，大腸小腸，屎尿洟唾汗淚，垢坋膿腦胞膽痰水，微膚脂肪腦膜，身中如是種種不淨。（《三昧經》上）（此名三十六不淨）

不淨觀爲印度宗教的一個發明；其說有粗有細，粗者略如上說；細者分析人身一切骨節，筋脈，九十九萬毛孔，每一毛孔內八萬侵食細蟲，——這樣分析，不是爲生理及醫學，乃是要人了知人身不淨，「生死內外，都是不淨」。《禪經》云：

> 五欲亦五壞，隨病而對治；相對眞實相，修行正觀察。「色變」若「離散」，「威儀容止滅」，「羸

朽」及「磨碎」，是名五種壞。此則自身中，無量諸境界；修行正憶念，悉能得自在。

不淨觀有時發生厭患，便可用「淨觀」對治，使人於不淨中看出淨相，「除肉觀骨」，「白骨流光出」，以至於「種種微妙色」，「處處莊嚴現」。

《禪經》說：

> 佛說不淨念，一切諸種子。世尊說貪欲，利入深無底；正受對治藥，當修厭離想。一切餘煩惱，悉能須臾治。（卷三，十一）

*

次說慈心法門。《修行道地經》云：

> 修行道地建大弘慈，當何行之？
>
> 設修行者在于暑熱，求處清涼，然後安隱；在冰寒處，求至溫暖，然後安隱；如飢得食，如渴得飲，如行遠路疲極困甚而得乘車，然後安隱；……執心不亂，所可愛敬，親親恩愛，父母兄弟妻子親屬朋友知識皆令安隱；一切衆生諸苦惱者，亦復如我身得安隱；十方人民，悉令度脫，身心得安。欲使二親宗族中外悉得安隱。次念凡人等加以慈。普及怨家，無差特心，皆令得度，如我身安。（第六）

此經在別處（第八）說慈有四品：

一曰父母宗親；二曰中間之人無大親疎；三曰凡人衆庶；四曰護于怨家，仁心具足。

《修行道地經》有「忍辱」及「棄加惡」二品，與「慈心法門」有關。附錄於此：

設使有人撾罵行者，爾時修道當作是觀：

所可罵詈，但有音聲；諦惟計之，皆爲空無，適起卽滅。譬如文字，其名各異，一一計字，無有罵聲。……譬如夷狄異音之人雖來罵我，譬如風響，是聲皆空。（「忍辱品」十三）

假使行者坐於寂定，人來撾捶，刀杖瓦石以加其身，當作是觀：名色皆空，所捶可捶，悉無所有，本從何生？誰爲瞋者？向何人怒？（「棄加惡品」十四）

*

次說思惟法門。思惟是觀因緣。十二因緣之觀省，分爲三步：

若初習行，當教言：生緣老死，無明緣行：如是思惟，不令外念。

若已習行，當教言：行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有：如是思惟，不令外念。

若久習行，當教言：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死：如是思惟，不令外念。（《三昧經》上）

＊

次說安那般那三昧法門，卽數息門。安那（āna）是入息，般那（pâna）是出息。亦譯爲安般。

《三昧經》也分三步：

> 若初習行，當教言：一心念數入息出息，若長若短，數一至十。
>
> 若已習行，當教言：數一至十，隨息入出；念與息俱，止心一處。
>
> 若久習行，數，隨，止，觀，轉觀清淨。

《禪經》分「數，隨，止，觀」四步。上文第一步「數一至十」卽是數。第二步「隨息入出，念與息俱，止心一處」卽是「隨，止」兩步。第三步卽是四步合修。羅叉與羅什皆以「止觀」爲一步，而以「還淨」爲最後一步。

數息甚易明，不須細說。

「隨」者，《禪經》云：

> 內外出入息，去則心影隨。……修行出入息，隨到所起處。

原注云：

出入息所起處同在臍。

隨只是「念與息俱」，跟着氣息，跟到他所到處。

「止」者，「止心一處」；《禪經》云：

安止極風處。

原注云：

極上下風際。

風卽是氣息。

「觀」者，《禪經》云：

修行止住已，種種觀察風。

諸書說「觀」，各有長處，不易合在一塊。《修行道地經》云：

修行者已得相隨，爾時當觀；如牧牛者，住在一面，遙視牛食；行者若玆，從初數息，至後究竟，悉當觀察。

此即是「止觀」，近於《禪經》所謂「止」。《道地經》接着說：

修行者已成于觀，當復還淨；如守門者，坐于門上，觀出入人，皆識知之；行者如是，繫心鼻頭，當觀數息，知其出入。（二十三）

此即羅什所謂「轉觀清淨」，即《禪經》所謂「觀」。《禪經》分「止，觀」二事甚明白。他說：

修行觀若增，制之令以止。修行若止增，起之令從觀。（第五）

又說：

出息入息時，正觀無常相。息法次第生，展轉更相因，乃至衆緣合，起時不暫停；當知和合法，是性速朽滅，法從因緣起，性羸故無常；一切衆緣力，是法乃得生，虛妄無堅固，速起而速滅。……

修行如是觀，此則決定念。譬如運行天，息變疾于彼。決定無常想，修行趣涅槃。……

於息能覺了，具足衆苦相。如是諦思惟，說名爲決定。（第七）

《修行道地經》於「數息品」之外，也另有「觀品」，也是以無常一念爲主（第二十四）。「觀品」列舉「五十五事」，明「身則本無」。如云：

是身爲聚沫，不可手捉；是身如海，不厭五欲；是身如江，歸于淵海，趣老病死；是身如糞，明智所捐；是身如沙城，疾就磨滅；……

「觀品」又云：

修行者當以四事觀其無常：

一曰，所生一切萬物皆歸無常。

二曰，其所興者無有積聚。

三曰，萬物滅盡，亦不耗滅。

四曰，人物悉歸敗壞，亦不盡滅。

頌曰：

人物雖有生，不積聚，不滅，

亦不捨衆形；雖沒而不滅。

雖終相連續，皆從四因緣。

觀萬物如是，超越度終始。

佛教本重智慧，故「觀」爲極重要的一步。數息法門中所謂「觀」，範圍尚小；因息而推知

萬法無常，便不止「如守門人坐於門上觀出入人」的觀法了。

梵文Samatha，譯言止；Vipasyana，譯言觀。《大乘義章》十曰：「守心住緣，離於散動，故爲止；止心不亂，故復名定。……於法推求簡擇，名觀；觀達稱慧。」後來天台宗用「止」來包括數息法門的前三步，用「觀」來指後一步，而推廣「觀」義，包括智慧思惟。天台宗又有「六妙法門」：一數，二隨，三止，四觀，五還，六淨。這是强分《道地經》，四步爲六步：還是「反本還源」，淨是「體識本性清淨」。

*

次說念佛法門。《三昧經》分三步：

> 若初習行，令往觀佛像，相相明了，一心取持，還至靜處，心眼觀佛像，令意不轉；繫念在像，不令他念。……如是不已，心不散亂，便得心眼見佛像相，光明如眼所見，無有異也。
>
> 是時當更念佛初降神時震動天地，有三十二大人相，八十種小相；以至後來成正等覺，初轉法輪，……得至涅槃，佛身如是，感發無量。專心念佛，不令外念……如是不亂，便得見一佛，二佛，乃至十方無量世界諸佛色身：——以心想故，皆得見之。既得見佛，當復念佛功德法身，無量大慧，無崖底智，不可計德。……爾時復念……無量盡虛空界皆悉如是。……爾時惟觀二事：虛空佛身及佛功德，更無異念，心得自在，意不馳散，得成念佛三昧。

念佛法門大概是晚出的。然而這裏的念佛還與淨土一派不全同。這也是可以注意的。

*

以上述五法門，完了。次說習禪的結果，所謂「四禪」的境界。

一、初禪　行者呵棄愛欲，滅斷欲火，一心精勤信樂，令心精進，意不散亂，觀欲心厭，除結惱盡，得初禪定（《三昧經》下）。初禪相有多種，如空，明，定，智，善心，柔軟，喜，樂，解脫，境界相應等，是爲十功德。（《辭典》八〇九）

二、二禪　初禪得力於「思力」居多，如不淨觀，慈心觀，念佛三昧皆是。此等名爲「覺觀」，「因善覺觀，而生愛著」，故已得禪者，當除卻覺觀，始可入第二禪。《要解》云：

> 覺觀惱亂，如人疲極安眠，衆音惱亂。……覺觀亂心，如風動水。……無覺無觀，定生喜樂，入於二禪。……以無覺觀故，內心清淨，如水澄淨，無有風波；星月諸山悉皆照見。如是內心清淨，故名賢聖默然。……定生喜樂，妙勝初禪。

三、三禪　二禪已除覺觀，還有喜心。《要解》云：

> 得二禪大喜，喜心過差，心變着喜，生諸結使。以是故喜爲煩惱之本……喜是悅樂，甚爲利益，滯着難捨。以是故，佛說，捨喜得入三禪。……復次，喜爲麤樂，今欲捨粗樂而求細樂，故言離喜更入深定，求異

定樂。……第三禪身受樂，世間最樂無有過者。

Eliot (I. 314) 譯喜爲 joy，樂 (Sukham) 爲 ease。

四、四禪　三禪捨了喜，還有樂在。第四禪就連樂也去了。《要解》云：

> 行者依於涅槃樂，能捨禪樂。……若比丘斷樂斷苦，先滅憂喜，不苦不樂，護念清淨，入第四禪。……第四禪名爲眞禪，餘三禪者方便階梯。是第四禪譬如山頂，餘三禪定如上山道。是故第四禪佛說爲不動處，……又名安隱調順之處。譬如善御調馬，隨意所至。

*

《要解》云：

> 行者得此第四禪，欲行四無量心，隨意易得；欲修四念處，修之則易；欲得四諦，疾得不難；欲得六通，求之亦易。

*

我們依此次第，說明禪法的功用。

*

什麼叫做四無量心？

一者慈無量，

二者悲無量，

三者喜無量，

四者捨無量。

玆無量心與前面說的慈心觀略同。《禪經》第十四云：

……於一切衆生起法饒益心，修三種慈：廣大慈，極遠慈，無量慈；捨除瞋礙，住仁愛心，隨其所應，功德善根，一切佛法，皆悉與之；謂與種種法樂，修種種慈：先與在家樂，次與出家樂，次與禪定正受樂，次與菩提樂，次與寂滅樂。

《要解》云：

念一城衆生，願令得樂；如是一國土；一閻浮提，四天下，小千國土，三千大千國土，乃至十方恆河沙等無量無邊衆生，慈心遍覆，皆願得樂。

悲與慈有分別。《禪經》云：

饒益衆生，說明慈心；除不饒益，說名悲心。……若先觀衆生受無量苦，起除不饒益心，然後見衆生除不饒益；除不饒益已，受種種樂，——非與樂也。是名悲心。

喜無量者，《禪經》云：

修行於慈境界，以……一切功德饒益衆生；見一切衆生得法樂已，其心歡喜，……念言快哉，永使安樂。

捨無量者，《禪經》云：

謂平等清淨，離苦樂相。

*

什麼叫做四念處？四念處又名四空定，又名四無色定。Eliot 譯爲四種 Jrances。

一、空無邊處，又名虛空處，又名初無色定。《要解》云：

……離一切色相，得入虛空處。

又云：

行者繫心身內虛空，所謂口鼻咽喉眼耳胸腹等，既知色爲衆惱，空爲無患，是故心樂虛空。若心在色，攝令在空，心轉柔軟。令身內虛空漸漸廣大，自見色身如藕根孔。習之轉利，見身盡空，無復有色。外色亦

爾。內外虛空同爲一空。是時心緣虛空，無量無邊，便離色想，安隱快樂；如鳥在瓶，瓶破得出，翺翔虛空，無所觸礙。是名初無色定。

這段文章眞是妙文，故全引之。

二、識無邊處，又名識處。《要解》云：

行者……知是心所想虛空欺誑虛妄，先無今有，已有還無；既知其患，是虛空從識而有。謂識爲眞，但觀于識，捨虛空緣。習于識觀，漸見識相相續而生，如流水燈焰，未來，現在，過去識識相續，無邊無量。……是名無邊識處。

三、無所有處。《要解》云：

行者得識處已，更求妙定，觀識爲患，……觀識如幻虛誑，屬諸因緣，而不自在；有緣則生，無緣則滅；識不住情，亦不住緣，亦不住中間：非有住處，非無住處：識相如是。……行者如是思惟已，得離識處。……虛空虛誑，識相亦爾。……空無所有，是安隱處。作是念已，即入無所有處。

虛空處與無所有處有何差別？答曰，前者心想虛空爲緣，此中心想無所有爲緣。是爲差別。

四、非想非非想處。《要解》云：

行者作是念：一切想地，皆粗可患，如病，如瘡，如箭。無想地則是痴處，今寂滅微妙第一處，所謂非想非非想處。如是觀已，則離無所有處想地，則入非有想無想處。是中爲有想，爲無想？答曰，是中有想……此地中想微細不利，想用不了（想的作用不大明了），故不名爲想。

《要解》又謂無所有處屬想，非想非非想處屬行。五陰之中，「行」最難說。《俱舍論》云：「行名造作」；《大乘義章》三說「內心涉境」爲行。這樣看來，行是內心的造作（Mental construction）。

*

四諦即「苦，集，滅，道」四諦。我們不用細說了。

五神通或六神通，皆是第四禪的效果。今舉五神如下：

一、神境通（巴利文iddhi），又名如意通，又名變化神通。

二、天耳通。

三、他心通。

四、宿命通。

五、天眼通。

神境通又分四種：

一、身飛虛空，如鳥飛行。

二、遠能令近。

三、此滅彼出。

四、猶如意疾。

今試舉《要解》說明飛行的一段，作一個例。

> 人身雖重，心力强，故身飛虛空。……若行住于第四禪，依四如意分，一心攝念觀身，處處虛空如藕根孔，取身輕疾相；習之不已，身與心合，如鐵與火合，滅身粗重相，但有輕疾身。

五神通是一種印度古來的迷信。釋迦牟尼自己大概也相信這種神通的可能，他的大弟子之中便有以如意通著名的。四《阿含》中也提及各種神通。佛教入中國後，這種迷信常見於各種記載之中。各種《僧傳》裏常有其事；小說雜記裏更多了。非佛家的宗教也往往受他的影響，如《抱朴子》記《墨子五行記》有變化的幻術；又如儒家記邵雍死時能聞遠處人談話，那也是一種天耳通。

我們現在可以總括的討論古代禪法的基本性質了。《修行道地經》云：

> 何謂修行？云何謂行？

謂能順行修習遵奉，是爲修行。其修及習是謂爲行。何謂修行道？專精寂道是爲修行道。（一）

又云：

> 其修行者計有三品：一曰或身行道而心不隨，二曰或心行道而身不從，三曰修道身心俱行也。（八）

結跏趺坐，不動如山，而其心迷散，是第一類。心性調和而身不端坐，是第二類。「身坐端正，心不放逸，內根皆寂，亦不走外隨諸因緣」，是第三類。此名「身心相應」。「瑜伽」本義爲相應，謂身心相應也。

《修行道地經》的「勸意品」（九）寫一個擎鉢大臣的故事，說修習心不放逸的效用。這個故事最有文學意味；不但是一種哲學的寓言，故我摘抄在這裏，作這篇記載的結論：

> 昔有一國王，選擇一國明智之人以爲輔臣。爾時國王設權方便無量之慧，選得一人，聰明博達，其志弘雅，威而不暴，名德具足。王欲試之，故以重罪加於此人；敕告臣吏盛滿鉢油而使擎之，從北門來，至於南門，去城二十里，園名調戲，令將到彼。設所持油墮一渧者，便級其頭，不須啓問。
>
> 爾時羣臣受王重教，盛滿鉢油以與其人。其人兩手擎之，甚大愁憂，則自念言：其油滿器，城里人多，行路車馬觀者塡道；……是器之油擎至七步尚不可詣，況有里數邪？
>
> 此人憂憤，心自懷懅。

其人心念：吾今定死，無復有疑也。設能擎鉢使油不墮，到彼園所，爾乃活耳。當作專計：若見是非而不轉移，唯念油鉢，志不在餘，然後度耳。

於是其人安行徐步，時諸臣兵及衆觀人無數百千，隨而視之，如雲興起，圍繞太山。……衆人皆言，觀此人衣形體擧動定是死囚。斯之消息乃至其家；父母宗族皆共聞之，悉奔走來，到彼子所，號哭悲哀。其人專心，不顧二親兄弟妻子及諸親屬。心在油鉢，無他之念。

時一國人普來集會，觀者擾攘，喚呼震動，馳至相逐，躃地復起，轉相登躡，間不相容。其人心端，不見衆庶。

觀者復言，有女人來，端正姝好，威儀光顏，一國無雙；如月盛滿，星中獨明；色如蓮華，行於御道。……爾時其人一心擎鉢，志不動轉，亦不察觀。

觀者皆言，寧使今日見此女顏，終身不恨，勝於久存而不睹者也。彼時其人雖聞此語，專精擎鉢，不聽其言。

當爾之時，有大醉象，放逸奔走，入於御道，……舌赤如血，其腹委地，口脣如垂；行步縱橫，無所省錄，人血塗體，獨遊無難，進退自在，猶若國王，遙視如山；暴鳴哮吼，譬如雷聲；而擎其鼻，瞋恚忿怒。……恐怖觀者，令其馳散；破壞兵衆，諸衆奔逝。……

爾時街道市里坐肆諸賣買者，皆懅，收物，蓋藏閉門，畏壞屋舍，人悉避走。

又殺象師，無有制御，瞋或轉甚，踏殺道中象馬，牛羊，猪犢之屬；碎諸車乘，星散狼藉。

或有人見，懊振恐怖，不敢動搖。或有稱怨，呼嗟淚下。或有迷惑，不能覺知；有未著衣，曳之而走；復於迷誤，不識東西。或有馳走，如風吹雲，不知所至也。……彼時有人曉化象咒，……卽擧大聲而誦神咒。……爾時彼象聞此正教，卽捐自大，降伏其人，便順本道，還至象廐，不犯衆人，無所嬈害。

其擎鉢人，不省象來，亦不覺還。所以者何？專心懼死，無他觀念。

爾時觀者擾攘馳散，東西走故，城中失火，燒諸宮殿，及衆寶舍；樓閣高台現妙巍巍，展轉連及。譬如大山，無不見者。烟皆周遍，火尙盡徹。……

火燒城時，諸蜂皆出，放毒齧人。觀者得痛，驚怪馳走。男女大小面色變惡。亂頭衣解，寶飾脫落；爲烟所熏，眼腫淚出。遙見火光，心懷怖懅，不知所湊，展轉相呼。父子兄弟妻息奴婢，更相敎言，「避火！離水！莫墮泥坑！」

爾時官兵悉來滅火。其人專精，一心擎鉢，一渧不墮，不覺失火及與滅時。所以者何？秉心專意，無他念故。……

爾時其人擎滿鉢油，至彼園觀，一渧不墮。諸臣兵吏悉還王宮，具爲王說所更衆難，而人專心擎鉢不動，不棄一渧。得至園觀。

王聞其言，歎曰，「此人難及，人中之雄！……雖遇衆難，其心不移。如是人者，無所不辦。……」其王歡喜，立爲大臣。……

修行道者，御心如是。雖有諸患及婬怒痴來亂諸根，護心不隨，攝意第一。……頌曰：

如人持油鉢，不動無所棄，
妙慧意如海，專心擎油器。
若人欲學道，執心當如是。……
有志不放逸，寂滅而自制。
人身有病疾，醫藥以除之。
心疾亦如是，回意止除之。

心堅強者，志能如是，則以指爪壞雪山，以蓮華根鑽穿金山，以鋸斷須彌寶山。……有信精進，質直智慧，其心堅強，亦能吹山而使動搖，何況而除婬怒痴也？……

*

我們讀了這個極美的故事，忍不住要引《宗門武庫》裏的一條來做個比較：

草堂侍立晦堂。晦堂（黃龍寶覺禪師，名祖心。）舉風幡話問草堂。草堂云，「迥無入處。」晦堂云：「汝見世間貓捕鼠乎？雙目瞪視而不瞬，四足踞地而不動；六根順向，首尾一直，然後舉無不中。誠能心無異緣，意絕妄想，六窗寂靜，端坐默究，萬不失一也。」

一九二五・一月

菩提達摩考

——中國中古哲學史的一章

菩提達摩的傳說在禪宗史上是一件極重要的公案。禪宗尊達摩爲初祖，造出許多無稽的神話，引起後來學者的懷疑，竟有人疑達摩爲無是公、烏有先生一流的人。我們剔除神話，考證史料，不能不承認達摩是一個歷史的人物，但他的事蹟遠不如傳說的那麽重要。

記載達摩最早的書是魏楊衒之的《洛陽伽藍記》。此書成於東魏武定丁卯（西曆五四七），其中記達摩的事凡兩條。其一條云：

> 修梵寺有金剛，鳩鴿不入，鳥雀不棲。菩提達摩云，得其眞相也。（緣君亭本，卷一，頁二十一。）

其一條云：

> 永寧寺，熙平元年（西曆五一六）太后胡氏所立也。……殫土木之功，窮造形之巧。佛事精妙，不可思

議。……時有西域沙門菩提達摩者，波斯國胡人也，起自荒裔，來遊中土；見金盤炫日，光照雲表，寶鐸含風，響出天外，——歌詠讚歎，實是神功，自云，「年一百五十歲，歷涉諸國，靡不周遍；而此寺精麗，閻浮所無也。極佛境界，亦未有此。」口唱「南無」，合掌連日。（同上本，卷一，頁一以下。）

楊衒之著書的時候，距此寺被毀之時不遠，他與達摩可算是先後同時的人，此其可信者一。那時未有禪宗的傳說，楊氏無僞託的必要，此其可信者二。故從楊氏的記載，我們可以承認當日實有菩提達摩，「起自荒裔，來遊中土」，自稱年一百五十歲。

永寧寺建於熙平元年（五一六），至孝昌二年（五二六）刹上寶瓶被大風吹落；建義元年（五二八）爾朱榮駐兵於此；明年（五二九）北海王元顥又在此駐兵。至永熙三年（五三四），全寺爲火所燒，火延三個月不滅。依此看來，達摩在洛陽當在此寺的全盛時，當西曆五一六至五二六年。此可證《景德傳燈錄》所記達摩於梁普通八年（五二七）始到廣州之說是不確的了。

*

記達摩的書，《伽藍記》之後要算道宣的《續高僧傳》爲最古了。道宣死於唐高宗乾封二年（六六七），他的《僧傳》續至貞觀十九年（六四五）止。那時還沒有禪宗後起的種種傳說，故此書比較還算可信。道宣的「達摩傳」云：

> 菩提達摩，南天竺婆羅門種，神慧疏朗，聞皆曉悟。志存大乘，冥心虛寂，通微徹數，定學高之。悲此邊隅，以法相導。初達宋境南越，末又北度至魏。隨其所止，誨以禪教。于時合國盛弘講授，乍聞定法，多生譏謗。有道育、慧可，此二沙門年雖在後，而銳志高遠；初逢法將，知道有歸，尋親事之，經四五載，給供諮接；感其精誠，誨以眞法。（卷十六）

以下述「四法」與「壁觀」，末云：

> 摩以此法開化魏土。識眞之士，從奉歸悟，錄其言語，卷傳於世。自言年一百五十餘歲。遊化爲務，不測于終。

這篇傳與《洛陽伽藍記》有一點相同，就是說達摩自言年一百五十餘歲。最不同的一點是《洛陽伽藍記》說他是波斯國胡人，而此傳說他是南天竺婆羅門種。此可以見傳說的演變，由「起自荒裔」的波斯胡，一變而爲南天竺婆羅門種，再變就成了南天竺國王第三子了！

然道宣所記，有幾點是很可注意的。

一、此傳說達摩「初達宋境南越」，此可見他來中國時還在宋亡以前。宋亡在西曆四七九。此可以打破一切普通八年（五二七）或普通元年（五二〇）達摩到廣州之說。假定他於四七九年到廣州，「末又北度至魏」，到五二〇年左右他還在洛陽瞻禮永寧寺，那麼他在中國南北共住了四十

多年，所以他能在中土傳授禪學，自成一宗派。此說遠勝於「九年化去」之說。

二、此傳說他在本國時「冥心虛寂」「定學高之」；又說他到中國後，「隨其所止，誨以禪敎」，又說他的「定法」「壁觀」。大概達摩確是一個習禪定的和尚，故道宣把他引入「習禪」一門。《伽藍記》說他見了永寧寺便「歌詠讚歎，口唱『南無』，合掌連日」，這又可見他雖習禪定，卻決不像後來中國禪宗裏那種「呵佛罵祖」打倒一切文字儀式的和尚。

三、此傳中全無達摩見梁武帝的故事，也沒有折葦渡江一類的神話，可見當七世紀中葉，這些謬說還不曾起來。達摩與梁武帝問答的話全是後人僞造出來的。

四、此傳記達摩的結局云：「遊化爲務，不測于終。」此可見七世紀中葉還沒有關於達摩結局的神話。同傳附見「慧可傳」中有「達摩滅化洛濱」的話，但也沒有詳細的敍述。記達摩的終局，當以此傳爲正。《舊唐書》「神秀傳」說：「達摩遇毒而卒，其年魏使宋雲於葱嶺回，見之。門徒發其墓，但有隻履而已。」此爲後起的神話。《洛陽伽藍記》記宋雲事甚詳，也不說他有遇達摩的事。八世紀中，東都沙門淨覺作《楞伽師資紀》（有敦煌唐寫本），其中記達摩事尚無遇毒的話。八世紀晚年，保唐寺無住一派作《歷代法寶記》（有敦煌唐寫本），始有六次遇毒，因毒而終的神話。此亦可見故事的演變。

五、道宣記達摩的敎旨最簡單明白。傳云：

如是安心，謂壁觀也。如是發行，謂四法也。如是順物，敎護譏嫌。如是方便，敎令不著。

這是總綱。

然則入道多途，要惟二種，謂理行也。

何謂「理入」？

藉敎悟宗，深信含生同一眞性；客塵障故，令捨僞歸眞，疑（同凝）住壁觀，無自無他，凡聖等一；堅住不移，不隨他敎；與道冥符，寂然無爲，名「理入」也。

何謂「行入」？

行入，四行，萬行同攝。

初，報怨行者，修行苦至，當念往刧捨本逐末，多起愛憎；今雖無犯，是我宿作；甘心受之，都無怨懟。經云，逢苦不憂，識達故也。此心生時，與道無違，體怨進道故也。

二，隨緣行者，衆生無我，苦樂隨緣；縱得榮譽等事，宿因所構，今方得之，緣盡還無，何喜之有？得失隨緣，心無增減；違順風靜，冥順于法也。（按：末二語不易解。據敦煌寫本《楞伽師資紀》引此文云，「喜風不動，冥順于道」，可以參證。）

三，名無所求行。世人長迷，處處貪著，名之爲「求」。道士悟眞，理與俗反；安心无爲，形隨運轉。三界皆苦，誰而得安？經曰，「有求皆苦，無求乃樂也。」

四，名稱法行，卽性淨之理也。

以上所述，似是有所依據。道宣說：「識眞之士，從奉歸悟，錄其言語，卷傳于世。」據淨覺的《楞伽師資紀》（敦煌唐寫本，藏巴黎圖書館，及倫敦大英博物院）說：

此四行是達摩禪師親說，餘則弟子曇林記師言行，集成一卷，名曰《達摩論》也。

曇林的事蹟無可考，疑卽是《續高僧傳》附傳之「林法師」。據傳云：林法師當「周滅法時（五七四），與可（慧可）同學，共護經像。」《續僧傳》記達摩的宗派傳授如下：

達摩
- ——僧副（後去南方）
- ——慧可——那禪師——慧滿
- ——道育

林法師
向居士
化公
廖公

慧滿死時，已在貞觀十六年（六四二）以後，與道宣同時，故道宣所記應該是最可信的。

達摩的教旨分「理」與「行」兩途。理入只是信仰凡含生之倫同有眞性；因爲客塵障蔽，故須凝住壁觀。壁觀只是向壁靜坐，要認得「凡聖等一，無自無他」。所謂少林面壁的故事乃是後人誤把少林寺佛陀的故事混作達摩的故事了。

四行之中，第四行郎性淨之理，即是「理入」一條所謂「含生同一眞性」之理；其餘三行，報怨行認「苦」爲宿業，隨緣行認榮譽爲宿因所造，苦樂均不足動心，故能行無所求。無所求郎無所貪著，「安心無爲，形隨運轉」。

總括看來，達摩的教旨不出三端：一爲衆生性淨，凡聖平等；二爲凝住壁觀，以爲安心之法；三爲苦樂隨緣，心無所求，無所執著。《續僧傳》附「向居士傳」中說向居士寄書與慧可云：

> 除煩惱而求涅槃者，喻去形而覓影。離衆生而求佛者，喻默聲而尋響。

煩惱郎是涅槃，故甘心受苦；凡聖平等，衆生郎是佛，故不離衆生而別求佛也。此正是達摩的教旨。這一宗派主張苦樂隨緣，故多苦行之士。《續僧傳》記那禪師「唯服一衣，一鉢，一坐，一食」。又慧滿也是「一衣，一食，但畜二針；冬則乞補，夏便通捨，覆赤而已。往無再宿，到寺

則破柴，造履，常行乞食」。……「貞觀十六年（六四二）滿於洛州南會善寺側宿柏墓中，遇雪深三尺，……有請宿齋者，告云，『天下無人，方受爾請。』」這都是達摩一派的遺風。

宋代的契嵩不明此義，妄說四行之說非「達摩道之極」（《傳法正宗記》卷五）。他生在宋時，聽慣了晚唐五代的禪宗玄談，故羨慕後人的玄妙而輕視古人的淡薄。他不知道學說的演變總是漸進的，由淡薄而變爲深奧，由樸素而變爲繁縟；道宣所述，正因爲是淡薄樸素，故更可信爲達摩的學說。後來的記載，自《景德傳燈錄》以至《聯燈會要》，世愈後而學說愈荒誕繁雜，全是由於這種不甘淡薄的謬見，故不惜捏造「話頭」，僞作「機緣」，其實全沒有史料的價值。

*

今試舉達摩見梁武帝的傳說作一個例，表示一個故事的演變的痕跡。

七世紀中葉，道宣作《續高僧傳》，全無見梁武帝的事。

八世紀時，淨覺作《楞伽師資紀》，也沒有達摩與梁武帝相見問答的話。

九世紀初年（八〇四——八〇五）日本僧最澄入唐，携歸佛書多種；其後他作《內證佛法相承血脈譜》，引《傳法記》云：

謹案，《傳法記》云：……達摩大師……渡來此土，初至梁國，武帝迎就殿內，問云，「朕廣造寺度人，寫經鑄像，有何功德？」達摩大師答云，「無功德。」武帝問曰，「以何無功德？」達摩大師云，「此

是有爲之事，不是實功德。」不稱帝情，遂發遣勞過。大師杖錫行至嵩山，逢見慧可，志求勝法，遂乃付囑佛法矣。（《傳教大師全集》卷二，頁五一八。）

《傳法記》現已失傳，其書當是八世紀的作品。此是記梁武帝與達摩的故事的最早的。八世紀晚年，成都保唐寺無住一派作《歷代法寶記》，記此事云：

> 大師至梁，武帝出城躬迎，昇殿問曰：「和上從彼國將何敎法來化衆生？」達摩大師答，「不將一字來。」帝問：「朕造寺度人，寫經鑄像，有何功德？」大師答，「並無功德。此有爲之善，非眞功德。」武帝凡情不曉。乃出國，北望有大乘氣，大師來至魏朝，居嵩山，接引羣品，六年，學人如雲奔雨驟，如稻麻竹筆。（此據巴黎圖書館藏敦煌寫本）

此與《傳法記》同一故事，然已添了不少枝葉了。柳宗元在元和十年（八一五）作《大鑒禪師碑》，其中有云：

> 梁氏好作有爲，師達摩譏之，空術益顯。（《柳先生集》八）

這可見九世紀初年所傳達摩與梁武帝的問答還不過是「有爲」一段話。越到後來，禪學的「話頭」越奇妙了，遂有人嫌「有爲」之說爲太淺薄了，於是又造出更深

奥的一段話，如《傳燈》諸錄所載：

> 十月一日到金陵。帝問，「朕自卽位而來，造寺寫經度僧不可勝數，有何功德？」祖云，「並無功德。」帝云，「何得無功德？」祖云，「此但人天小果，如影隨形，雖有非實。」帝云，「如何是眞功德？」祖云，「淨智妙圓，體自空寂。如是功德，不可以世求。」帝問，「如何是聖諦第一義？」祖云，「廓然無聖。」帝云，「對朕者誰？」祖云，「不識。」帝不領旨。祖於是月十九日潛渡江北。十一月二十二日屆于洛陽。（此用宋僧悟明的《聯燈會要》卷二，頁二二九。）

這一段記事裏，不但添了「眞功德」「廓然無聖」「對朕者誰」三條問答，並且還添上了詳細的年月日！七世紀人所不紀，八世紀人所不能詳，而十一世紀以下的人偏能寫出詳細的年月日，這豈非最奇怪的靈蹟嗎？（參看忽滑谷快天《禪學思想史》上，頁三〇七，論「廓然無聖」之語出於僧肇之《涅槃無名論》。）

這一件故事的演變可以表示菩提達摩的傳說如何逐漸加詳，逐漸由唐初的樸素的史蹟變成宋代的荒誕的神話。傳說如同滾雪球，越滾越大，其實禁不住史學方法的日光，一照便銷溶淨盡了。

*

達摩的傳說還有無數的謬說。如菩提達摩（Bodhidharma）與達摩多羅（Dharmatrata）本是兩個人，後來被唐代的和尚硬併作一個人，竟造出一個最荒謬的名字，叫做菩提達摩多羅！於是六世紀還生存的菩提達摩，竟硬被派作五世紀初年（約四一三）譯出的《禪經》的作者了！

又如《傳法記》（最澄引的）說菩提達摩曾遣弟子佛陀耶舍先來中國。《歷代法寶記》也記此事，卻把佛陀耶舍截作兩人（見敦煌唐寫本）！這眞是截鶴之頸，續鴨之腳了！

一九二七年八月二十一日

書「菩提達摩考」後

我假定菩提達摩到中國時在劉宋亡以前；宋亡在四七九年，故達摩來時至遲不得在四七九以後。我的根據只是道宣《僧傳》中「初達宋境南越」一語。

今日重讀道宣《僧傳》，在「僧副傳」中又得一個證據。傳中說僧副是太原祁縣人，

性愛定靜，遊無遠近，裹糧尋師，訪所不逮。有達摩禪師，善明觀行，循擾巖穴，言問深博，遂從而出家。義無再問，一貫懷抱，尋端極緒，爲定學宗焉。

後乃周歷講座，備嘗經論，並知學唯爲己，聖人無言。

齊建武年，南遊楊輦，止於鍾山定林下寺。……蕭淵藻出鎭蜀部，遂卽拂衣附之。……久之還返金陵，……卒於開善寺，春秋六十有一，卽〔梁〕普通五年也。

齊建武爲西曆四九四——四九七。梁普通五年爲五二四。僧副生時當四六四年，卽宋孝武帝末年。建武元年他才有三十歲，已快離開北方了。故依據傳文，他從達摩受學，當在二十多歲時，約當蕭齊的初期，西曆四八五——四九〇之間。其時達摩已在北方傳道了。

以此推之，達摩到廣州當在宋亡以前，約當四七〇年（宋明帝泰始六年）左右。

他在南方大概不久，卽往北方。他在北方學得中國語言，卽授徒傳法，僧副卽是他的弟子中的一人。

他當五二〇年左右還在洛陽瞻禮永寧寺，可見他在中國約有五十年之久，故雖隱居巖穴，而能有不小的影響。他大概享高壽，故能自稱一百五十歲。

十八・九・三十

又記

道宣在「習禪」門後有總論，其中論達摩一宗云：

屬有菩提達摩者，神化居宗，闡導江洛。大乘壁觀，功業最高。在世學流，歸仰如市。然而誦語難窮，厲精蓋少。審其口慕，則遣蕩之志存焉；觀其立言，則罪福之宗兩捨。詳夫眞俗雙翼，空有兩輪，帝網之所不拘，愛見莫之能引，靜慮籌此，故絕言乎？

「誦語」二語，是指他的學徒雖衆，眞能傳道的很少。「遣蕩」是指壁觀。「罪福兩捨」是指他的四行。

「詳夫」以下不是單論達摩，乃是合論僧稠與達摩兩宗，故下文云：

然而觀彼兩宗，即乘之二軌也。稠懷念處，清範可崇；磨法虛宗，玄旨幽賾。可崇則情事易顯，幽賾則理性難通。

「念處」是禪法的「四念處」。僧稠傳的是印度小乘以下的正宗禪法。達摩只有壁觀而已，已不是正統了。道宣是律師，故他論中推崇僧稠及南嶽天台一派，而對於達摩一派大有微詞。

十八・九・三十

又記

「慧可傳」中明說「達摩滅化洛濱，可亦埋形河涘。……後以天平之初，北就新鄴，盛開秘

苑。」這可見達摩死於東魏天平（五三四——五三七）以前，其時尚未有北齊。北齊開國在五五〇年。故今本《續僧傳》傳目上作「齊鄴下南天竺僧菩提達摩傳」，這「齊」字是錯誤的。

十八·九·三十

論禪宗史的綱領

一、湯用彤教授來書

適之先生：

前在《現代評論增刊》中見尊作「菩提達摩考」，至爲欽佩。玆寄上舊稿一段，係於前年冬日在津所草就。其時手下書極少，所作誤略至多，今亦不加修正，蓋聞台端不久將發表「禪宗史」之全部，未見尊書，不能再妄下筆。先生大作如有副稿，能寄令先睹，則無任欣感。

達摩「四行」非大小乘各種禪觀之說，語氣似婆羅門外道，又似《奧義書》中所說。達摩學說果源於印度何派，甚難斷言也。

湯用彤　七月十六日

二、胡適答湯用彤教授書

用彤先生：

七月十六日的手書，已讀過了。

《中國佛教史略》中論禪宗一章，大體都很精確，佩服之至。先生謂傳法僞史「蓋皆六祖以後，禪宗各派相爭之出產品」，此與鄙見完全相同。我在巴黎倫敦發見了一些禪宗爭法統的史料，影印帶回國，尚未及一一整理。先生若來上海，請來參觀。

此項史料皆足證明禪宗法統至八世紀之末尚無定論，與我數年前所作「二十八祖考」完全相印證。但九世紀禪宗所認之二十八祖，與宋僧契嵩以後所認之二十八祖又多不相同，尤其是師子以下的四人。其作僞之跡顯然，其中有許多笑柄，去年我在科學社年會講演，曾略述之。

我的《禪宗史》稿本尚未寫定，大部分須改作，擬於今夏稍涼時動手改作。有所成就，當寄呈乞正。

今將我的大綱略述於此，不能詳也。

一、禪有印度禪，有中國禪。自《安般經》以至於達摩多羅《禪經》，皆是印度之禪。天台一派，《續僧傳》列入「習禪」一門，其人皆承襲印度禪，而略加修正，「止觀」即舊禪法的兩個階級，天台始以爲禪之要旨。故天台是過渡時期。達摩一宗亦是一種過渡時期的禪。此項半中半印的禪，盛行於陳、隋之間，隋時尤盛行。至唐之慧能、道一，才可說是中國禪。中國禪之

中，道家自然主義的成分最多，道一是最好代表。

二、菩提達摩一宗在當時名爲楞伽宗。其傳法系統見於道宣《續僧傳》「感通門」之「法沖傳」中。巴黎、倫敦有敦煌本《楞伽師資紀》，是此宗的重要史料。

三、「頓悟」之說起源甚早。《僧傳》與《續僧傳》中可以尋得許多線索。

四、慧能在當日確有革命之功；現發現敦煌本《壇經》，我有影本，可以考見他的思想。

五、慧能在當時並不出名，其人不過南方一派的大師而已。至神會北上，與正統派挑戰，自稱正統，並說其師有傳衣爲信，於是始有法統之爭。北宗神秀已死，死無對證，而神會之才辯又足以奪人，故北宗的權威大搖動，不得已乃出於壓迫的手段，故有盧奕的彈劾。神會放逐三次，名聲更大，安史亂後，北宗遂倒，神會遂成第七祖。

六、神會著作散失，我在巴黎發現兩卷他的語錄，最可寶貴。又在倫敦發現他的「顯宗記」古本。

七、八世紀下半，各派爭造法統僞史，其多不可勝記。有七世說（楞伽宗北宗），有十三世說（神會最早之語錄），有二十四世說，二十五世說，……二十八及二十九世說，甚至有五十世說（《白香山集》「傳法堂碑」）。雜見於《全唐文》，及敦煌殘卷中。

八、《續法記》「寶林傳」皆當時法統僞史的一部分。

九、唐代所出傳法之說的根據爲㈠達摩多羅《禪經》序，㈡《付法藏傳》。師子以下之諸人則出於揑造，無所依據。

十、故宋僧契嵩出而修正之，有「正宗」「定祖」的大議論，其說以僧祐《出三藏記集》爲據，後來竟爲正統的法統說。今比較唐宋之世系如下：

唐（宗密。日本書。敦煌卷子。）	宋以後
第23　師子	第7　婆須密
24　舍那婆斯	24　師子
25　優婆掘	25　婆舍斯多
26　婆修密	26　不如密多
27　僧伽羅叉	27　般若多羅
28　菩提達摩多羅！	28　菩提達摩

十一、八世紀下半至九世紀上半的禪宗派別，應以宗密《圓覺大疏鈔》卷三之下及《禪源諸詮集都序》所述爲最可信的史料。《大疏》分七家，《都序》分十室，我們向來不很了解，今在敦煌發現新史料之中，有許多史料可補充，於是十室之中可得七八了。

你所引的《北山錄》作者神清卽出於七家之一，——金和尚——其世系如下：

弘忍——智詵——處寂——無相（金和尚）——神清

他出於北宗，故多掊擊當時的僞法統史。

十二、南宗成爲正宗之後，北宗門下又多捏造世系，自附於正統。故保唐寺一派（七家之一），本出於金和尚門下，也自附於南宗。馬祖、道一也出於金和尚門下，因爲有懷讓的關係，遂成爲南宗宗子了！

十三、神會一派不久便衰歇。道一門下不久成爲正統。「中國禪」至此始完全成立。

*

以上略述綱要，似乎能成一個有線索的故事了。材料太多，一時不及整理。將來也許有隨時更動之處。所以先寫呈此綱領者，正欲得先生的指示教正耳。千萬請勿吝珠玉爲盼。

又《付法藏傳》之爲僞作，自不待言，但其書作於何時，亦有考證之價值。鄙意此書是天台一派造出的，其內容引見智者之《摩訶止觀》，及湛然之《止觀輔行傳弘決》等書。故自迦葉至師子之世系，本是天台一派所認之世系，後來乃被「南宗」攘爲宗譜。此意不知有當否，也請指教。

又來書疑達摩四行說「似婆羅門外道，又似《奧義書》中所說」，此意似不誤。楊衒之說達

摩是波斯胡，道宣說他是南天竺婆羅門種。他又提倡《楞伽經》，此經是南方佛教徒所造無疑，「大乘入楞伽」似是史實。大概佛教行到南天竺與錫蘭，與外道教義結合，成此新經，達摩即是此南方新佛教的產兒。

印度之「南宗」後來竟成中國之「南宗」，也是有趣的偶合。

胡適敬上　十七・七・二十一

白居易時代的禪宗世系

《白氏長慶集》卷二十四有「傳法堂碑」，也是九世紀的一種禪宗史料。

傳法堂碑（校改本）

王城離域有佛寺號興善。寺之坎地，有僧舍名傳法堂。先是大徹禪師宴居於是寺，說法於是堂，因名焉。有問師之名迹，曰，號惟寬，姓祝氏，衢州西安人，祖曰安，父曰皎。生十三歲出家，二十四具戒，僧臘三十九，報年六十三，終興善寺，葬灞陵西原，詔謚曰大徹禪師元和正眞之塔云。有問師之傳授，曰，釋迦如來欲涅槃時，以正法密印付摩訶迦葉，傳至馬鳴；又十二葉，傳至師子比丘；及二十四葉，傳至佛馱先那；先那傳圓覺達摩，達摩傳大弘可，可傳鏡智璨，璨傳大醫信，信傳大滿忍，忍傳大鑒能，是爲六祖。能傳南岳讓，讓傳洪州道一，一謚曰大寂，寂即師之師。貫而次之，其傳授可知矣。有問師

之道屬，曰，自四祖以降，雖嗣正法，有冢（原作家）嫡而支派者，猶大宗小宗焉。以世族譬之，即師與西堂藏，甘泉賢，勒潭海，百巖暉，俱父事大寂，若兄弟然。章敬澄若從父兄弟。徑山欽若從祖兄弟。鶴林素，華嚴寂，若伯叔然。當山忠，東京會，若伯叔祖。嵩山秀，牛頭融，若曾伯叔祖。推而序之，其道屬可知矣。有問師之化緣，曰，師爲童男時，見殺生者衋然不忍食，退而發出家心，遂求落髮於僧曇，受尸羅於僧崇，學毗尼於僧如，證大乘法於天台止觀，成最上乘道於大寂道一。貞元六年（七九〇）始行於閩越間，歲餘而迴心改服者百數。七年馴猛虎於會稽，作勝家道場。八年（七九二）與山神受八戒於鄱陽，作迴嚮道場。十三年感非人於少林寺。二十一年（八〇五，即永貞元年）作有爲功德於衛國寺。明年（八〇六）施無爲功德於天宮寺。元和四年（八〇九）憲宗章武皇帝召見於安國寺。五年（八一〇）問法於麟德殿。其年復靈泉於不空三藏池。十二年（八一七）二月晦，大說法於是堂。說訖，就化。其化緣云爾。有問師之心要，曰，師行禪演法垂三十年。度白黑衆殆百千萬億。應病授藥，安可以一說盡其心要乎？然居易爲贊善大夫時，常四詣師，四問道。第一問云，既曰禪師，何故說法？師曰，無上菩提者，被於身爲律，說於口爲法，行於心爲禪，應用有三，其實一也。如江湖河漢，在處立名，名雖不一，水性無二。律即是法，法不離禪，云何於中妄起分別？第二問云，既無分別，何以脩心？師曰，心本

無損傷，云何要脩理？無論垢與淨，一切勿起念。第三問云，垢即不可念，淨無念，可乎？師曰，如人眼睛上，一物不可住。金屑雖珍寶，在眼亦爲病。第四問云，無脩無念，亦何異於凡夫耶？師曰，凡夫無明，二乘執著。離此二病，是名貞脩。貞脩者，不得勤，不得忘。勤即近執著，忘即落無明。其心要云爾。師之徒殆千餘，達者三十九人。其入室受道者，有義崇，有圓鏡，以先師常辱與予言，知予嘗醍醐嗅薝蔔者有日矣。師既歿後，予出守南賓郡，遠託撰述，迨今而成。嗚呼，斯文豈直起師教，慰門弟子心哉？抑且志吾受然燈記，記靈山會於將來世，故其文不避繁。銘曰：佛以一印付迦葉，至師五十有九葉，故名師堂爲傳法。

此爲馬祖嫡派造出的傳法世系，大可注意。此說與諸家皆不同。篇末銘云：

佛以一印付迦葉，至師五十有九葉。

今試倒數上去：

50 佛駄先那——51 達摩——52 可——53 璨——54 信——55 忍——56 能——57 讓——58 道一——59 惟寬

這個世系是根據於僧祐《出三藏記》的。此書載佛大跋陀羅的師宗相承，自阿難第一到佛大先爲第四十九，達摩多羅爲第五十。若加上大迦葉爲第一，則佛大先爲第五十，而達摩爲第五十一，

與此世系正合。故知其出於此。

又此碑云：

> 釋迦如來……以正法密印付摩訶迦葉，傳至馬鳴；又十二葉，傳至師子比丘；及二十四葉，傳至佛馱先那；先那傳圓覺達摩。……

按《出三藏記》的次第，馬鳴第九，師子第二十一，其間正是十二葉。惟師子第二十一，而佛大先第四十九，其間有二十八代，疑白碑本作二十八葉，譌爲二十四葉。此皆可證此派主張的世系是根據《出三藏記》的。

白碑甚精確，所記惟寬的「心要」四項，正合道一的學說，故此碑不是潦草應酬之作。大概道一一派也加入當日爭法統之爭，而不滿意於當日各家捏造的世系，故他們依據《出三藏記》，建立這「五十代說」。

權德輿作《百巖禪師碑》（《唐文粹》六四）說懷暉作有「法眼師資傳」一編，「自雞足山大迦葉而下，至於能秀，論次詳矣」。懷暉也是道一的門下，其書今不傳了，但我們可以推想他的主張也許是這「五十代說」。

惟寬死在八一七，此說可算是八九世紀之間的一種說法。

十七・三・二十四

跋宋刻本《白氏文集》影本

此本是涵芬樓用瞿氏「鐵琴銅劍樓藏本」影照的。瞿氏有提要，見他家的《書目》卷十九，頁三九——四十。瞿氏因書中「構」字注「御名」，「桓」字注「淵聖諱」，故定爲紹興初年刻本；並說，《白集》「無踰是本之最古矣」。

昨夜用日本翻宋本的影印本（《四部叢刊》本）校此本，始知這兩本互有得失。瞿本有極好處，遠勝日本本；然亦有大誤不如日本本之處。我不曾全校，但舉曾細校的幾篇的異同如下：

傳法堂碑（卷數頁數及行數依日本本）

卷	頁	行	日本本	宋本	備考
24	11	上8	師有之	有問師之	宋本是
		下4	天鑑	大鑑	又
	12	上2	父父兄弟	從父兄弟	又

卷	頁	行	日本本	宋本	備考
		上2	遙山	徑山	又
		下3	迴鬱道場	迴嚮道場	又
		下3	盛非人	感非人	又
	13	上6	在立名	在處立名	又
		下3	金屑雖珍	金屑雖珍寶	又
	14	上2	志音	志吾	又

以上九條，皆瞿本不誤，皆足校正日本本之脫誤。但有一條似應依日本本：

卷	頁	行	日本本	宋本
24	13	下5	不得勤，不得忘。	不得勤，不得妄。
		下6	勤卽近執著，忘卽落無明。	勤卽近執著，忘卽落無明。

此處兩「忘」字，瞿本一作「妄」，一仍作「忘」。大概原本皆作「忘」，瞿本偶誤其一耳。

與元九書

	卷	頁	行	日本本	宋本	備考
①	28	4	上2	不可及他	不暇及他	《舊唐書》作「暇」。
②			下4	因雪	(脫)	《舊唐書》有此二字。
③		5	上4	李杜。李之作	李杜之作	《舊唐書》有下「李」字。

④		上6	千餘首	千餘人	《舊唐書》作「首」。
⑤		上7	新開安	新安	《舊唐書》作「新安」。
⑥		上8	蘆子關	蘆子開	《舊唐書》作「關」。
⑦		上9	十三四	三四十	《舊唐書》作「三四十」。
⑧		下1	憒發	憤發	《舊唐書》作「憤」。
⑨	11	下4	城南	成南	《舊唐書》作「城」。

以上九條，《舊唐書》所引，同於瞿本的只有四條。其中第⑦條，雖與《舊唐書》相同，然以文義看來，似以日本本作「十三四」爲優。此外五條，《舊唐書》所引皆與日本本相同，顯然是宋本的譌誤或脫文。此文爲集中極重要的文章，然瞿本脫三字，誤四字，倒一處，不如日本本之佳。

長恨歌傳

卷	頁	行	日本本	宋本	備考
12	14	上3	列在清貴	列在清貫	
		上6	爲之側目	爲側目	
	16	上3	言訖憫默	言訖憫默	

	下9	不亦久人間	亦不久人間
18	上7	緩歌縵舞	緩歌慢舞
19	下5	字玉眞	字太眞
20	上2	淚攔干	淚闌干
	下2	無盡期	無絕期

琵琶引　12

22	下1	曲罷悶默	曲罷憫默
23	上2	猶抱琵琶	猶把琵琶
	上9	氷下灘	水下難
	上9	氷泉冷澀絃凝絕	氷泉冷澀絃疑絕
	上9	凝絕不通	疑絕不通
	下3	東船西舫	東舟西舫
24	下2	杜鵑啼血	杜鵑啼哭

這兩篇是白詩中最風行的，我故校出兩本的異文，以備參考。這些異文大體都不很關緊要。但有一點可作校勘學的趣事看。段玉裁曾說：

白樂天「間關鶯語花底滑，幽咽泉流水下灘」。「泉流水下灘」不成語，且何以與上句屬對？靑年曾謂當作「泉流冰下難」，故下文接以「冰泉冷澀」；「難」與「滑」對，「難」者「滑」之反也。「鶯語花底」，「泉流冰下」，形容澀滑二境，可謂工絕。（「與阮芸臺書」，《經韻樓集》卷八〇）

段氏未見古本，但就文理推測，假定原文如此。他校《說文》，也往往有這種大膽的假定。今日本本果作「冰下難」，而瞿藏的宋本作「水下難」；但宋本下句作「冰泉冷澀絃疑絕」，這可見底本大概作「冰下難」。（《全唐詩》此句下校云，一作「冰下難」，是康熙時尚有見古本如此的。）段氏的假設可算是證實了。這豈非校勘學史上一段佳話嗎？

下二句「冰泉冷澀絃疑絕」，瞿本作「疑」，日本本作「凝」；更下一句也如此。這裏的優劣很難決定。我的私見卻以爲日本本近是。因爲上句說「疑絕」還可通；下句說「疑絕不通聲暫歇」，便不如作「凝」字的通順，原意似說，「絃由凝澀而到完全不通，故聲暫歇」，所以下文明說「此時無聲」。

《舊唐書》「白居易傳」有奏狀幾篇，我試用兩本校之，都以瞿氏的宋本爲優：

「初授拾遺書」日本本（卷四十一）有

臣與崔君同狀陳謝

宋本作「崔羣」，與《唐書》合。

「論魏徵舊宅狀」日本本（卷四十二）有

合加憂卹

宋本作「優卹」。

「論王鍔狀」日本本（卷四十二）有

皆生異望之心

宋本作「皆生冀望之心」。又此下有

若盡與則典章大壞，又末感恩。

「末」字宋本作「未」，不知何者爲原文。

「論元稹第三狀」（卷四十二）兩本全相同，但有三處可與《舊唐書》參校的：

一、「內外權貴，親黨縱橫，有大過大罪者，必相容隱而已。」

《舊唐書》無「橫」字，則「縱」字連下讀，文義更順。然原文似有「橫」字，史臣有意刪去的。

二、「又奏王紹。違法給券，令監軍神柩及家口入驛。」

《舊唐書》王紹作王沼，不知原文究竟如何。又「神柩」《舊唐書》作「押柩」。張菊生先生校云，「宋本作神」，與《白集》兩本相合。

「論元稹狀」明說

元稹與中使劉士元爭廳，……劉士元踏破驛門，奪將鞍馬；仍索弓箭，嚇辱朝官。

《舊唐書》「白居易傳」載此書全文，「元稹傳」中也詳記他與劉士元爭廳，被士元毆傷的事。《新唐書》卻於「元稹傳」中改劉士元爲仇士良。這大概因爲仇士良爲最著名的宦官，故史官誤記。《新唐書》的元白兩傳都極乾枯無味，遠不如《舊唐書》。這種錯誤更不應該有。因校《白集》，偶想及此事，遂附記於此。

十七・四・二十六

附錄

一

適之先生：

大著允登館報，欣幸無已，敬謝敬謝。

近來無暇校書，讀尊稿頓覺技癢，因就尊校「傳法堂碑」諸篇（「長恨歌傳」「琵琶引」不在內），以《全唐文》與《四部叢刊》本《白氏長慶集》互相勘對，即舉其異同如下：

（一）傳法堂碑（卷頁行數依《四部叢刊》本）

	卷	頁	行	《四部叢刊》本	《全唐文》
①	24	11	上1	傳法堂碑	西京興善寺傳法堂碑銘（並序）
②			上2	次也	坎地
③			上4	因名曰焉	因名焉
④			上5	信安	西安
⑤			上8	正直	正眞
⑥			上8	師有之	有問師之
⑦			下4	天鑒	大鑒
⑧			下7	自四祖	由四祖
⑨			下8	家嫡	冢嫡
⑩		12	上2	父父	從父
⑪			上2	遙山	徑山
⑫			上2	鵠林	鶴林
⑬			上4	曾伯叔祖	曾祖伯叔

⑭		下3	迴鬱	迴嚮
⑮		下3	盛非人	感非人
⑯		下7	三藏也	三藏池
⑰	13	上6	在立名	在處立名
⑱		上9	本無損傷	心本無損傷
⑲		下3	雖珍	雖珍寶
⑳		下5	是名眞修。眞修者	是名貞修。貞（一作眞）修者
㉑		下5	不得勤	不得動
㉒		下6	勤卽近執著	動卽近執著
㉓	14	上2	志音	志吾

右列二十三條，與尊校合者九條，如⑥⑦⑩⑪⑭⑮⑰⑲㉓條是。可以《全唐文》正《四部叢刊》本之誤者六條，如①②③④⑨⑯條是。可灼知《全唐文》誤而《四部叢刊》本不誤者兩條，如㉑㉒條是。至⑤⑧⑫⑬⑱五條，未敢斷其是非，請教正。

（二）與元九書

	卷	頁	行	《四部叢刊》本	《全唐文》
①	28	2	上2	枉贈答	所贈答
②			上5	既受	既愛
③			上8	亦無出	亦無
④			上9	卒不能	率不能
⑤			下3	所畜	所蓄
⑥		3	上2	賢聖	聖賢
⑦			下2	大寶	大寶
⑧			下4	作戒	足戒
⑨		4	上2	不可及	不暇及
⑩			上9	陵夷矣	陵夷
⑪			下4	因雪	因雪
⑫		5	上3	鮑舫	鮑防
⑬			上4	李杜。李之作	李杜。李之作
⑭			上6	千餘首	千餘篇

⑮		上 7–8	然撮其新開安石壕潼關	然撮其新安吏石壕吏潼關吏
			吏蘆子關花門之章	塞蘆子留花門之章
⑯		上 9	十三四	三四十首
⑰		下 1	憤發	憤發
⑱		下 2	嗟乎	嗟呼
⑲	6	上 6	鄉賦	鄉試
⑳		下 5	手請	月請
㉑	7	上 9	擧世不過	擧不過
㉒	8	上 1	初應進士中時朝	初應進士時，中朝
㉓		上 2	空拳	空弮
㉔	9	上 1	其間哉	其間
㉕		上 9	謫佐	謫在
㉖		下 4	囊袠	囊篋
㉗		下 5	所適	所遇
㉘		下 9	事物	事務

㉙	10	上1	情理	情性
㉚		上2	絕句	短句
㉛		下4	故覽僕詩	故覽僕詩者
㉜		下6	非平生所尚者	非平生所尚
㉝	11	上1	才麗	清麗
㉞		上4–5	然人貴之	然後人貴之
㉟		下4	知吾最要	知吾罪吾
㊱		下4	成南	城南
㊲	12	上6	且與僕	且欲與僕
㊳		下9	詩筆	詩律
㊴	13	上6	微之微之	微之

右共三十九條。其中⑨⑪⑬⑰㊱五條，與尊校合。⑯條當如尊論，以日本本爲優。此外如⑧⑫⑮⑲㉒㉓㉕㉞八條，似當從《全唐文》，③⑦⑩⑱㉑㉘㉙㉛㉜㉟㊳㊴十二條，似當從《四部叢刊》本。又有疑不能決者，如①②④⑤⑥⑭⑳㉔㉖㉗㉚㉝㊲等十三條，還希指示。

（三）初授拾遺獻書

卷	頁	行	《四部叢刊》本	《全唐文》
①41	1	下8	崔君	崔羣
②	2	上3	庭諍	廷諍
③		上9	未足惜	不足惜
④	3	上4	顒顒然	禺禺然
⑤		上7	候陛下	倘陛下

此篇第①條同尊校，第②條當從《全唐文》，第④條當從《四部叢刊》本，第③⑤條且存疑。

（四）論魏徵舊宅狀

卷	頁	行	《四部叢刊》本	《全唐文》
①41	17	下6	合加憂卹	合加優卹
②		下9	臣恐非宜	臣知非宜
③	18	上4	便還後嗣	使還後嗣

此篇第①條同尊校，餘兩條恐當從《四部叢刊》本。

（五）論王鍔欲除官事宜狀

卷	頁	行	《四部叢刊》本	《全唐文》
① 41	18	上9	右臣竊有所聞云	右臣竊聞
②		下5	異望	冀望
③		下6	又末感恩	又未感恩

以上②③兩條亦同尊校，第一條恐以《四部叢刊》本爲是。

（六）論元稹第三狀

卷	頁	行	《四部叢刊》本	《全唐文》
① 49	9	下2	先以	必先以
②		下4	縱橫	縱橫
③	10	上9 下1	枉法收沒	枉法收沒入
④		下1	王紹	王紹
⑤		下2	神樞	押樞
⑥		下6	方便	方鎭
⑦		下7	臣聞	臣伏聞

⑧ ——11——上7——所損者微 ——所損者深

⑨ —————上9——京司 ——京師

此篇與尊校《舊唐書》同者爲②⑤兩條，《四部叢刊》本是而《全唐文》誤者爲⑥⑧兩條，《全唐文》是而《四部叢刊》本誤者爲第⑨條，餘闕疑。（王紹雖與香山同時，然考《新舊唐書》本傳，無「違法給券」等事，似當「蓋闕」。）

上來所校，是否有當？統希切實指敎，幸甚幸甚。

不庵　十七・五・七

二

不庵先生：

《全唐文》的《白集》出於一個很好的古本，其本遠勝日本本與瞿藏宋本。卽以「傳法堂碑」一篇論之，計尊校之①②③⑨⑯五條，皆可以正日本本之誤。⑨條我也校出了，因其譌誤顯然，故已改正，不列入校記。③條明衍一「曰」字，及見宋本也如此，遂不敢改；《全唐文》不誤。惟④條則《全唐文》誤而日本本、宋本皆不誤。信安卽今衢州常山也。

㉑㉒兩條，尊校甚是。頃檢《景德傳燈錄》卷七惟寬傳中引白居易問法四段，正作「勤」字「忘」字，可證日本本不誤，《全唐文》誤兩「動」字，宋本誤一「妄」字。

至尊校未斷定諸條，⑧條不成問題，兩讀皆可用。⑬條似當從日本本及宋本作「曾伯叔祖」爲順。⑤條當從「正眞」，《傳燈錄》作「正眞」，可證。⑫條當從「鶴林」，此乃潤州鶴林寺之玄素也。「鶴林」乃佛教典故，寫者因上句「兄弟」字樣，誤改爲「鵜林」。⑱條當有「心」字，此四句當作五言偈讀，少一字便不成偈了。《傳燈》有「心」字，可證。

又⑰條，《傳燈》有「處」字；⑲條《傳燈》有「寶」字，此四句也當作五言偈讀。⑳條，《傳燈》作「眞」，皆可證。

我也去借了《全唐文》來，再校一遍，又得先生失校者幾條，列舉於下：

	卷	頁	行	《四部叢刊》本	《全唐文》
(a)	24	12	上1	百嚴暉	百巖暉

作「巖」是也。此即柏巖。

	卷	頁	行	《四部叢刊》本	《全唐文》
(b)	24	12	下8	說訖說化	說訖就化

作「就」是也。我初擬改爲「蛻」，後見宋本同，遂不敢改。《傳燈》作「說法訖就化」，可證。

	卷	頁	行	《四部叢刊》本	《全唐文》
(c)	24	12	下2	八日與山神受八戒於鄱陽	八日（一作年）與山神受八戒於鄱陽

作「八年」是也。我初校改爲「八年」，後見宋本，遂不敢堅持，乃以「八日」屬上句讀。今當依《全唐文》改「八年」，此貞元八年也。屬下讀。《傳燈》作「八年，至鄱陽，山神求受八戒」，可證。

此碑現已完全可讀了。此碑乃是禪宗重要史料，故我曾作一篇考證。其中疑點，今皆冰釋了。只有「及二十四葉傳至佛馱先那」（24，11，下2。）一句，我認爲當作「二十八葉」，至今尚未得旁證。徧考《金石萃編》《續編》及《佛教史蹟》等，皆不見此碑文。不知此碑見於何種金石書否？先生得空閒時，乞代一檢，不勝感謝。

碑文標點本及跋語，寄上乞正。閱後請仍賜還，因未及錄副也。

瞿藏宋本現將由商務影印單行。尙未出版，我所見乃是底樣。

其餘《白集》諸篇，先生所校皆極有用。連日極忙，今日曾取《舊唐書》一校，尙未及寫出。

適之 十七・五・十二夜

三

適之先生：

尊著「白居易時代的禪宗世系」，考定「馬祖嫡派造出的傳法世系，根據《出三藏記》。」此語前人所未道，一經先生證明，頓令我昭若發矇，既佩卓識，亦歡喜無量。

先生謂白碑「及二十四葉傳至佛馱先那」一句，當作「二十八葉」，所論極是。惟徧考館中所藏金石書，俱不載此碑文，又考《陝西通志》亦未見此碑，竟不能爲先生覓一確證，愧極歉極。

近見明隆慶刊本《文苑英華》卷八六六載有白碑，即以《四部叢刊》本所載碑文覆勘一過，校記如左：

傳法堂碑（卷頁行數依《四部叢刊》本）

	卷	頁	行	《四部叢刊》本	《文苑英華》本	附記
①	24	11	上1	傳法堂碑	西京興善寺傳法堂碑	《全唐文》所載，「碑」下有「銘」字，並注「並序」二字。
②			上2	次也	坎地	
③			上4	因名曰焉	因名焉	
④			上5	信安	西安	
⑤			上6	二十四具戒	二十四歲具戒	《全唐文》無「歲」字。
⑥			上8	正直	正眞	
⑦			上8–9	師有之傳授	有問師之傳授	
⑧			下1	傳至馬鳴又十二葉	其下（二字集作傳至馬鳴文）十二葉	原注「文」字，疑「又」字之誤。《全唐文》與《四部叢刊》本同。

	頁	位置			
⑨		下2	及二十四葉	又（集作及）二十四葉	《全唐文》同《四部叢刊》本。
⑩		下3	達摩傳大弘可	達摩大弘可	《全唐文》同《四部叢刊》本。
⑪		下4	信傳圓滿忍	信傳大滿忍	《全唐文》「圓」下有注云：「一作大」。
⑫		下4	忍傳天鑒能	忍傳大鑒能	
⑬		下5	讓傳洪州道一	讓洪州道一	《全唐文》同《四部叢刊》本。
⑭		下8	家嫡	冡嫡	
⑮	12	上1	百嚴暉	百巖暉	
⑯		上1–2	章敬澄若父父兄弟	章敬塵澄若從父兄弟	《全唐文》無「塵」字。
⑰		上2	遙山	徑山	
⑱		上2–3	鵠林素華嚴寂若伯叔然	鶴林素花（集作華）嚴集若伯叔然	《全唐文》「嚴寂」與《四部叢刊》本同。

⑲	上4	若曾伯叔祖	若曾伯叔祖	《全唐文》作「若曾祖伯叔」。
⑳	上6	見殺生者	見殺生	《全唐文》同《四部叢刊》本。
㉑	上7	受尸羅於僧崇	受戸羅於僧藏崇	《全唐文》「受」字同《四部叢刊》本。「尸」下有注云：「一作戸」。「僧崇」下有注云：「一作僧藏崇」。
㉒	上9	始行於閩越間	始行化閩越間	《全唐文》同《四部叢刊》本。
㉓	下1	歲餘	藏余	《全唐文》同《四部叢刊》本。
㉔	下2	滕家	勝（集作滕）家	《全唐文》同《四部叢刊》本。

注	頁	行	宋本	四部叢刊本	校記
㉕	13	下2	八日	八年	《全唐文》作「八日」，有注云：「一作年」。
㉖		下3	迴鬱	迴響（集作鬱）	《全唐文》作「迴嚮」。
㉗		下3	盛非人於少林寺	感非人於小林寺	《全唐文》「小」作「少」。
㉘		下5–6	憲宗章武皇帝	憲宗章皇帝	《全唐文》同《四部叢刊》本。
㉙		下7	不空三藏也	不空三藏池	
㉚		下8	說訖說化	說訖就化	
㉛		上1	殆百千萬億	百千萬億	《全唐文》同《四部叢刊》本。
㉜		上2	應病授藥	應病受（集作授）藥	《全唐文》同《四部叢刊》本。
㉝		上3	常四詣師	嘗四詣師	
㉞		上4	何故說法	何故問法	《全唐文》同《四部叢刊》本。

㉟	上6	在立名	在在立名	《全唐文》作「在處立名」。
㊱	上6–7	水性無二	水性如一（集作無二）	《全唐文》同《四部叢刊》本。
㊲	上9	本無損傷	心本無損傷	
㊳	下1	第三問云	第三問	《全唐文》同《四部叢刊》本。
㊴	下2	師曰	師告之（集無此二字）曰	《全唐文》同《四部叢刊》本。
㊵	下2–3	金屑雖珍在眼亦爲病	念玉（二字卽作金）屑雖珍寶在眼前亦爲病	注中「卽」字疑「集」字之誤。《全唐文》「珍」下有寶字，餘同《四部叢刊》本。
㊶	下3–4	亦何異於凡夫耶	又（集作亦）何異於凡夫耶	《全唐文》同《四部叢刊》本。

㊷		下5	是名眞修	是名眞修	《全唐文》「眞」作貞。下文「貞修者」句中有注云：「一作眞」。
㊸		下5–6	不得勤不得忘勤卽近執著忘卽落無明	不得動不得忘動卽近執著忘則（集作卽）落無名明	《全唐文》作「忘卽落無明」。
㊹		下7	其入室受道者	其入室受遺（集作道）者	《全唐文》同《四部叢刊》本。
㊺		下8	以先師常辱與予言	以先師嘗欲與予言	《全唐文》同《四部叢刊》本。
㊻	14	上2–3	抑且志音受然燈記記靈山會於將來世	抑且志吾受信默（仁字作然）燈記記於靈山會於將來世	原注「仁」恐當作「二」，「作」上疑脫「集」字。《全唐文》「音」作「吾」，餘與《四部叢刊》本同。

又補校——11——下7——自四祖以降——自四祖以降——《全唐文》「自」作「由」。

以上所校，無附記者《文苑英華》本與《全唐文》同。就中①⑩⑬⑯⑱㉘㉛㉞㊳九條，自以《全唐文》所載爲是。⑳條「殺生」下，贊寧《高僧傳》卷十有「者」字，㉓條「藏余」，《高僧傳》（卷同上）作「歲餘」（「藏」「歲」形近致誤，「余」蓋「餘」之破體字，此說或足備一解）。㉖條「迴響」，《高僧傳》作「迴向」，㉗條「小林寺」，《高僧傳》作「少林寺」，均與《全唐文》合，又㉟條「在在」，《五燈會元》卷三作「在處」，亦與《全唐文》合，皆足據改《文苑英華》本。惟⑤條「二十四」下有「歲」字，似足補《全唐文》《四部叢刊》本之遺。㉒條「行化」二字，與《高僧傳》卷十所載同，㊹條「受遺者」，《高僧傳》作「受遺寄者」，似皆足證《文苑英華》本不誤。至㊵條「在眼」下多「前」字，㊸條「無明」之「無」下多「名」字，㊺條「辱與」作「欲與」，㊻條「記靈山會」之「記」下多「於」字，又謬誤顯然，未可據依。

《全唐文》載白碑，於「圓滿」「尸羅」「八日」「僧崇」「貞修」下皆注「一作某」，《文苑英華》本校注尤多，如⑧⑨⑱㉔㉖㉜㊱㊴㊵㊶㊸㊹十二條，皆注「集作某」（㊻條不注「集」字，殆誤脫）。以意度之，《文苑英華》所載或根據石拓，惜考之累日無左證，幸先生有以教之。

尊示謂「信安即今衢州常山」，恐未諦。考《新唐書》卷四十一「地理志」云：「西安，……本信安。……咸通中更信安曰西安」，據此則信安即今衢縣。先生以爲然否？

不庵　十七・五・二十二

四

不庵先生：

《文苑英華》本多注「集作某」，雖不能定其所據必爲石拓，然必是集以外的本子，故其本雖多譌誤，也有很可供考證的。先生校出的②③⑤⑨⑪⑮⑱之「鶴」字，㉒㉕㉚㊲㊹諸條，皆足使我們高興。⑤㉒㊹三條尤可貴。

④條信安作「西安」，與《全唐文》同。先生指出信安卽今衢縣，是也。我前次所說是錯的。但信安改西安在咸通中，故白碑當從「信安」。

㉑條當從「尸羅」(Sila)，卽「戒」，作「尸」者誤。

㉔條似以《英華》本爲優，但我不曾考得「勝家」之義。以「迴嚮道場」例之，似作「滕」者爲誤。

⑨條作「又」爲勝。此處之「二十四葉」，蒙先生徧考諸書，感謝之至。我終疑此處當作「二十八」，因上文「二十四具戒」而誤耳。不知將來能得一確證否？

頃檢常盤大定之《支那佛教史蹟》，雖有興善寺的照片，却不見此碑。

爲了這一篇碑文，你和我竟費了這許多精力，還不能得完全滿意。史料之難用，近古正未必易於上古也。

稍得閒暇時，當重寫此碑文一通，用《全唐文》爲主，把其他各本異文附注於下。

胡適 十七・五・二十五

五

適之先生：

近檢《文苑英華》所載白香山文，多注「集作某」，與別家文字注「一作某」「文粹作某」「或作某」者不同，因考得其校語之由來，即以奉告。

《文苑英華》有周必大識語，其文曰：

> 臣伏覩太宗皇帝丁時太平，以文化成天下；旣得諸國圖籍，聚名士於朝，詔脩三大書：曰《太平御覽》，曰《冊府元龜》，曰《文苑英華》，各一千卷。今二書閩蜀已刊，惟《文苑英華》士大夫家絕無而僅有。……臣事孝宗皇帝，間聞聖諭欲刻江鈿《文海》，臣奏其去取差謬不足觀，帝乃詔館職裒集《皇朝文鑑》。臣因及《英華》雖秘閣有本，然舛誤不可讀。俄聞傳旨取入，遂經乙覽。時御前置校正書籍一二十員，皆書生稍習文墨者，月給餐錢，滿數歲，補進武校尉。旣得此爲課程，往往妄加塗注，繕寫裝飾，付之秘閣，後世將遂爲定本。臣過計有三不可：國初文集（集作籍）雖寫本，然讎校頗精。後來淺學改易，浸失本指。今乃盡以印本易舊書，是非相亂，一也。凡廟諱未祧，止當闕筆。而校正者，於賦中以「商」易「殷」，以「洪」易「弘」，或值押韻，全韻隨之。至於唐諱及本朝諱，存改不定，二也。元闕一句或數句，或頗用古語，乃以不知爲知，擅自增損，使前代遺文幸存者轉增疵纇，三也。頃嘗屬荆帥范仲藝均倅丁介稍加校正。晚幸退休，徧求別本與士友詳議，疑則闕之。凡經史子集傳注《通典》《通鑑》及《藝文類聚》《初學記》下至樂府釋老小說之類，無不參用。惟是元脩書時歷年頗

多，非出一手，叢脞重複，首尾衡決。一詩或折爲二，三詩或合爲一，姓氏差互，先後顛倒，不可勝計。其間賦多用「員來」，非讀「秦誓」「正義」，安知今之「云」字乃「員」之省文？以「堯韭」對「舜榮」，非《本草》注，安知其爲菖蒲？又如「切磋」之「磋」，「馳驅」之「驅」，「掛帆」之「帆」，「仙裝」之「裝」，《廣韻》各有側音，而流俗改「切磋」爲「効課」，以「駐」易「驅」，以「席」易「帆」，以「仗」易「裝」，今皆正之，詳注逐篇之下，不復徧舉。始雕於嘉泰改元春，至四年秋訖工。……深懼來者莫知其由，故列興國至雍熙成書歲月，而述證誤本末如此。闕疑尚多，謹俟來哲。（據《文苑英華》本節錄）

又彭叔夏「文苑英華辨證序」曰：

叔夏嘗聞太師益公先生之言曰：校書之法，實事是正，多聞闕疑。……《文苑英華》一千卷，字畫魚魯，篇次混淆，比他書尤甚。最經孝宗皇帝乙覽，付之御前校勘官，轉失其眞，詳見益公序篇。公旣退老丘園，命以校讎，膚見淺聞，寧免謬誤。然考訂商榷，用功爲多，散在本文，覽者難徧，因薈稡其說，以類而分，各舉數端，不復具載，小小異同，在所弗錄。原注頗略，今則加詳（謂如一作某字非者，今則聲說），其未注者，仍附此篇（初不注者，後因或人議及，今存一二）。勒成十卷，名曰《文苑英華辨證》云。（據《文苑英華辨證》節錄。小注悉仍原本。）

如上所載，知校正《文苑英華》者爲周必大、彭叔夏，今本所有校語，即出周彭二人之手。顧周彭雖曾校刊，而今所傳隆慶刻本，卻未必盡仍周彭之舊。武英殿本《文苑英華辨證》卷一有案語曰：

案此書所載《文苑英華》語句，考之《文苑英華》刊本，每有不同，如李邕「日賦」之「閑谷」改作「閑閣」，董思恭「日詩」之「十枝」仍作「十丈」，王延昌「河瀆碑」之「麾城」誤作「靡城」，于邵「謝賜甘子狀」之「絶劣」又作「絶少」，殆後來校刊未見此「辨證」，且不盡依彭叔夏所據原本。今略舉大凡，附識於此。

據此則隆慶本《英華》有據彭說改正者，如「閑谷」之「閑」作「閉」是。有妄改者，如「閑谷」之「谷」作「閣」，「麾城」之作「靡城」，「絶劣」之作「絶少」是。然有「辨證」在，苟有空閑，將全書一一校勘，所獲當不少，如《英華》不易得何！

我前信謂《文苑英華》所載「傳法堂碑」，恐據石拓，此次一經考訂，自知其誤，慚愧慚愧。不但此也，前校《文苑英華》所收白碑，於「水性無二」句，失校一字，茲補正於左：

卷	頁	行	《四部叢刊》本	《文苑英華》本
24	13	上6–7	水性無二	水往如一（集作無二）

「性」誤爲「往」，顯而易見，我又輕輕略過，吾過矣！吾過矣！

白碑所云「滕家道場」，《英華》本「滕」作「勝」而注「集作滕」。尊示謂作「滕」似誤，但不曾考得「勝家」之義。（未照原文，乞恕之。）我欲覓一確解供先生浮一大白，那知東找西找，只見《大唐西域記》有「昔如來起自勝林」語，《楞嚴經》有「當初發心於我法中如何勝相」語，絶不見「勝家」二字。必

不得已，只可說佛家本好用「勝」字，如「勝幢」「勝因」「勝果」之類，皆屬習見，以此例推，「勝家」二字，或係佛家一種術語。如此推測，先生得無笑其瞎說乎？

先生欲重寫「傳法堂碑」，用《全唐文》爲主，並其他各本異文附注於下，甚好甚好。

「二十四葉」當作「二十八」，自無可疑。既未得確證，將來寫定碑文時，明注尊意於下以俟續考，何如？

不庵　十七・六・三

六

不庵先生：

承示《文苑英華》校語之由來，甚感。家中偶有《周益國文忠公集》，因檢「文苑英華序」校之，亦稍有同異，如：

凡廟諱未祧　集作「凡廟諱未祧之前」

三詩或合爲一　集「三」作「二」

廣韻各有側音　集「音」作「聲」

効課　集作「郊課」（註云：「翰苑本注，郊一作効。」）

《文苑英華》的「傳法堂碑」，雖不是據石拓，然周氏序中說：

> 修書官於宗元、居易……輩，或全卷取入。

可見《英華》所收《白集》，乃是據宋初寫本，也很可寶貴了。

來示不曾提及《文苑英華辨證》於「傳法堂碑」有所辨證否，此間無《辨證》，便中乞一示知，甚感甚感。

「勝家道場」，鄙意疑是「勝業道場」，但不敢臆斷，將來或別有旁證發現，亦未可知。

胡適　十七・六・八

七

適之先生：

承示「文苑英華序」，隆慶本與《周益國文忠公集》本略有同異，甚感。浙館無周集，茲據文瀾閣本《文忠集》與隆慶本《英華》相校，與尊校頗有出入，列舉如左：

《文苑英華》序

隆慶本《**文苑英華**》	**文瀾閣本**《**文忠集**》
①詔脩三大書	紹修三大書
②修書官於宗元居易權德輿李商隱顧雲羅隱輩	故修書官於宗元居易權德輿李商隱顧雲羅隱輩
③國初文集（集作籍）雖寫本	國初文集雖寫本

④浸失本指	寖失本旨
⑤凡廟諱未祧止當闕筆	凡廟諱未祧止當闕筆（與隆慶本同）
⑥一詩或折爲二	一詩或析爲二
⑦三詩或合爲一	二詩或合爲一
⑧安知今之云字乃員之省文	安知之云字乃員之省文
⑨廣韻各有側音	廣韻各有側音（與隆慶本同）
⑩而流俗改切磋爲効課	而流俗均切磋爲効課（効課二字同隆慶本）
⑪以駐易驅	以註易驅
⑫七月七日少傅觀文殿大學士致仕益國公食邑一萬五千六百戶食實封五千八百戶臣周必大謹識	七月七日具位臣周某記

右第⑦條與尊校合。⑤⑨⑩條與尊校截然不同，考《郘亭知見傳本書目》卷十三《文忠集》下註「四庫依鈔本」，疑文瀾本亦據鈔本迻錄，故與尊處刻本不同，此說是否有當？請敎正。又③條「文集」之「集」不作「籍」，不知刻本如何？②條「脩書官」上多「故」字，⑥條「折爲二」作「析爲二」，似文瀾本爲優。①條「詔脩」之「詔」作「紹」，⑩條「改切磋」之「改」作「均」，⑪條「以駐易驅」之「駐」作「註」，均屬誤字，⑧條「今之云字」作「之云字」，又係脫字，似皆可以斷定。倘荷先生以刻本覈示，尤盼。

《文苑英華辨證》於「傳法堂碑」未經提及，我前次已細檢過矣。

文瀾閣本《白集》與《英華》，誤脫頗少。近取「傳法堂碑」與《四部叢刊》本校了一遍，頗有從未見過者，如《白集》所載碑文，於「僧曇」「醍醐」「薝蔔」各注音，亦至可寶（《英華》無特異處）。茲將校文另紙錄呈，請察閱。

文瀾閣本《周文忠集》，乾隆時原鈔尚存一百四十八卷，「英華序」卽係原鈔，並告。

不庵　十七・六・十二

附「傳法堂碑」校文

「傳法堂碑」校文（卷頁行數依《四部叢刊》本）

卷	頁	行	《四部叢刊》本《白氏長慶集》	文瀾閣本《白氏長慶集》	文瀾閣本《文苑英華》
24	11	上1	傳法堂碑		△西京興善寺傳法堂碑
		上2	寺之次也		△寺之坎地
		上4	因名曰焉	○因名焉	△因名焉
		上5	信安		△西安
		上6	二十四		△二十四歲
		上7	六十三		三十三（三十必六十之誤）

12

上8	正直		△正眞
上8–9	師有之傳授	○有問師之傳授	△有問師之傳授
下1	傳至馬鳴又十二葉		△其下（二字集作傳至馬鳴文）十二葉
下2	及二十四葉		△又（集作及）二十四葉
下3	達摩傳大弘可		△達摩大弘可
下4	信傳圓滿忍		△信傳大滿忍
下4	忍傳天鑒能	○忍傳大鑒能	△忍傳大鑒能
下5	讓傳洪州道一		△讓洪州道一
下7	自四祖以降	田四祖以降	（田必由之誤）
下8	家嫡		△冢嫡
上1	百嚴暉	○百巖暉	△百巖暉
上1	章敬澄		△章敬塵澄
上1–2	若父父兄弟	○若從父兄弟	△若從父兄弟

		○	△
上2	遙山欽	○徑山欽	△徑山欽
上2	鶴林	○鶴林	△鶴林
上2	素華		△素花（集作華）
上3	嚴寂		△嚴集
上4	若曾伯叔祖	○若曾祖伯叔	
上6	見殺生者		△見殺生
上7	僧曇	僧曇（徒含切）	
上7	尸羅		△戶羅
上7	僧崇		△僧藏
上9	始行於越閩間		△始行化閩越間
下1	歲餘		△藏余
下2	滕家		△勝（集作滕）家
下2	八日		△八年

13

下3	迴鬱	○迴嚮	△迴響（集作鬱）
下3	盛非人於少林寺	□非入於少林寺	△感非人於小林寺（入必人之誤）
下5–6	憲宗章武皇帝		△憲宗章皇帝
下7	不空三藏也		△不空三藏池
下8	説訖説化		△説訖就化
上1	殆百千萬億		△百千萬億
上1	應病授藥		△應病受（集作授）藥
上3	常四詣師	○嘗四詣師	△嘗四詣師
上4	何故説法		△何故問法
上6	在立名	○在處立名	△在在立名
上6	水性無二		△水往如一（集作無二）
上9	本無損傷	○心本無損傷	△心本無損傷
下1	第三問云		△第三問

下2	師曰		△師告之（集無此二字）曰
下2–3	金屑雖珍	○金屑雖珍寶	△念玉（二字即作金）屑雖珍寶
下3	在眼亦爲病		△在眼前亦爲病
下3–4	亦何異於凡夫耶		△又（集作亦）何異於凡夫耶
下5	眞修。眞修者	○貞修。貞修者	
下5	不得勤		△不得動
下5	不得忘	不得妄	
下6	勤即近執著		△動即近執著
下6	忘即落無明	妄即落無明	△忘則（集作即）落無名明
下7–8	其入室受道者		△其入室受遺（集作道）者
下8	常辱與予言		△嘗欲與予言
下8–9	知予嘗醍醐嗅薝蔔者有日矣	知予嘗醍（杜今切）醐（洪孤切）嗅薝（覩敢切）蔔（步黑切）者有日矣	

14			
上 2–3	抑且志音受然燈記	○抑且志吾受然燈記	△抑且志吾受信默（仁字作然）燈記
上 3	記靈山會		△記於靈山會
上 3–4	故其文不避繁	故其不避繁	（其下必脫文字）

文瀾閣本《白氏長慶集》卷四十一與《文苑英華》卷八百六十六皆丁氏補鈔。

文瀾本《白集》與《全唐文》同者以○識之。

文瀾本《英華》與隆慶本《英華》同者以△識之。

八

不庵先生：

我藏的《周益國文忠公集》裏的「文苑英華序」與文瀾閣本稍有出入，除上次已奉告的幾條之外，其餘幾條如下：

文瀾本《周集》	**刻本《周集》**
①紹修三大書	詔修三大書
②故修書官於宗元……	故修書官於宗元……
③國初文集	國初文集

④寖失本旨	浸失本旨
⑤或析爲二	或析爲二
⑥安知之云字	安知今之云字
⑦而流俗均切磋爲効課	而流俗改切磋爲郊課（翰苑本注：郊一作効。）
⑧以註易騙	以駐易騙
⑨七月七日具位臣周某記	七月七日具位臣周某謹記

據刻本諸序中說，王贈芳在史館時借得翰苑鈔本（又說是「內府庋閣本」），與諸同人分册繕錄。即所謂「翰苑本」。

我這部《周益公集》是江西歐陽棨刻本，共二百卷。前百六十二卷成於道光二十八年戊申，後刻雜箸述二十三卷，書稿十五卷，附錄五卷，成於咸豐元年。我這一部的首頁又有「光緒二十五年鐫，周日新堂藏板」字樣；惟續刻之首頁則仍有「咸豐元年鐫」字樣。似亂後此書之板尚存。但今日此書全部已不易得；我在北京偶然買得此書，中有補鈔的三册。價約三四十元，我記不得了。

「傳法堂碑」又承用文瀾閣本《英華》與《白集》校兩遍，感謝之至。文瀾閣本《英華》全同於隆慶本，其誤處亦然，可見當日鈔書時總算是很謹嚴的了。

胡適　十七・六・十四夜

九

適之先生：

接奉七月十六日手書，並荷以劉大白先生信見示，感感謝謝。

「傳法堂碑」中「勝家道場」，先生六月八日來示謂「疑是『勝業道場』」。昨夜讀《白氏長慶集》卷六十「祭中書韋相公文」，有云：

> 去年臘月，勝業宅中，公云：「必結佛緣，無如願力。」因自開經篋，出《大方廣佛華嚴經》中「十願品」一通，合掌焚香，口讀手授。……曾未經旬，公即捐館。……今即日於道場齋心持念，一願一禮，如公在前。……（日本本《白集》卷六十頁十一下面）

上云「勝業宅中……出《大方廣佛華嚴經》中『十願品』，……口讀手授」，似在韋氏「宅中」作佛事，故不曰「道場」，曰「宅中」。下云「於道場齋心持念，……如公在前」，似在廟中作佛事，故有「道場」之名。果爾，則「勝業宅中」與「勝業道場」，似名詞雖有異其實則同。如此說法，先生以爲牽强否？幸教吾，勿客氣。上海報載先生須往廣西講學，信否？祝先生康樂。

不庵　七・二十

海外讀書雜記

我去年到歐洲，除會議及講演之外，居然能在巴黎的國立圖書館（Bibliothèque Nationale）和倫敦的英國博物院（British Museum）讀了不少的敦煌寫本。我在巴黎讀了五十卷子，在倫敦讀了近一百卷子。我的主要目的在於發現關於禪宗史的唐代原料。在這一點上，我的成績可算是很滿意。但這些原料一時還不能整理出來，須待將來回國之後細細考證一番，纔可發表。現在我且把一些零碎的材料，整理出幾件來，送給留英學生會的雜誌主任，也許可以引起海外留學的朋友們的注意，也許可以勾引他們也到這破紙堆裏去掏摸一點好材料出來。

在我的雜件之前，我不能不略說這些古寫本的歷史與內容。

一、敦煌寫本的略史

敦煌的千佛洞中，有一個洞裏藏有古代寫本書卷，大概是一個「僧寺圖書館」。這一個洞自

從北宋仁宗時（約一〇三五）就封閉了，埋沒了；年代久遠，竟無人過問。直到八百多年後，約當光緒庚子年（一九〇〇），此洞偶然被一個道士發現，人間始知道這洞裏藏着二萬多卷寫本經卷。那時交通不便，這件事竟不曾引起中國人士的注意。一九〇七年，英國斯坦因爵士（Sir Aurel Stein）到中亞細亞去探險，路過敦煌，知道此洞的發現；斯氏不懂漢文，帶去的翻譯也不是學者，不知道如何選擇，便籠統購買了六千多卷，捆載回去。到了第二年（一九〇八），法國伯希和氏（M. Paul Pelliot）也到此地，他是中國學的大家，從那剩餘的書卷堆裏挑了約有二千多卷子，帶回法國。後來中國的學者知道了此事，於是北京的學部方纔命甘肅的當局把剩餘的經卷儘數送到北京保存。其時偷的偷，送人情的送人情，結果還存六七千卷，現在京師圖書館裏。

這一洞藏書，全數約有二萬多卷，現在除去私家收藏不可稽考之外，計有三大宗：

(A) 倫敦　約六，〇〇〇卷

(B) 巴黎　約二，五〇〇卷

(C) 北京　約七，〇〇〇卷

這二萬卷裏，除了幾本最古印本（現在倫敦）之外，都是寫本。有許多是有跋尾，有年代可考的。從這些有年代的卷子看來，這洞裏的寫本最古的有西曆五世紀（四〇六）寫的，最晚的約在十世紀的末年（九九五——九九七）。這六個世紀的書卷，向來無從訪求；現在忽然湧出二萬卷的古書

卷來，世間忽然添了二萬卷的史料，這是近代中國學術史上的一件絕重要的事。

二、敦煌卷子的內容

北京的幾千卷子，至今還沒有完全的目錄。倫敦的六千卷，已有五千多「目」編成，還有一千多「目」未成。北京大學《國學季刊》第一卷裏有羅福萇先生的倫敦藏敦煌寫本略目，可以參看。巴黎的二千多卷子已有目錄；法文本在巴黎「國立圖書館」(Bibliothèque Nationale)；中文有羅福萇譯本，載在《國學季刊》第一卷。

我們可以說，敦煌的寫本的內容可分爲七大類：

(甲)**絕大多數爲佛經寫本，約佔全數的百分之九十幾**。其中絕大部分多是常見的經典，如《般若》《涅槃》《法華》《金剛》《金光明》……之類，沒有什麼大用處，至多可以供校勘而已；但也可以考見中古時代何種經典最流行，這也是一種史料。其中有少數不曾收入「佛藏」的經典，並有一些「疑僞經」，是很值得研究的。日本的學者矢吹博士曾影印了不少，預備收入新編的「大正藏經」。

(乙)**道教經典**。中古的道教經典大多是僞造的，然而我們都不知道現行的《道藏》裏那些經是宋以前的作品。敦煌所藏的寫本道經可以使我們考見一些最早的道教經典是什麼。其

中的寫本《老子》《莊子》等，大可作校勘的材料。

(丙)**宗教史料**。以上兩類都可算是宗教史料；但這裏面最可寶貴的是一些佛經道經之外的宗教史料。如禪宗的史料，如敦煌各寺的尼數，如僧寺的帳目，如摩尼教 (Manichaeism) 的經卷的發現，……皆是很有價值的史料。

(丁)**俗文學**（平民文學）。我們向來不知道中古時代的民間文學。在敦煌的書洞裏，有許多唐、五代、北宋的俗文學作品。從那些僧寺的「五更轉」「十二時」，我們可以知道「填詞」的來源。從那些「季布」「秋胡」的故事，我們可以知道小說的來源。從那些「《維摩詰》唱文」，我們可以知道彈詞的來源。

(戊)**古書寫本**。如《論語》《左傳》《老子》《莊子》《孝經》等，皆偶有校勘之用。

(己)**佚書**。如《字寶碎金》，賈耽《勸善經》，《太公家教》，韋莊「秦婦吟」，王梵志《詩集》等等，皆是。

(庚)**其他史料**。敦煌藏書中有許多零碎史料，可以補史書所不備。如沙州曹氏的歷史，已經好幾位學者（如羅振玉先生等）指出了。此外尚有無數公文，「社司轉帖」，戶口人數，賬目，信札，……皆有史料之用。

三、神會的「顯宗記」及語錄

在禪宗的歷史上，神會和尚（荷澤大師）是一個極重要的人物。六祖（慧能）死後，神會出來明目張膽地和舊派挑戰，一面攻擊舊派，一面建立他的新宗教，——「南宗」。那時舊派的勢焰薰天，仇恨神會，把他謫貶三次。御史盧奕說他，「聚徒，疑萌不利」，初貶到弋陽，移到武當，又移到荆州。然而他奮鬥的結果居然得到最後的勝利。他死後近四十年，政府居然承認他爲「正宗」，下敕立神會爲禪門第七祖（貞元十二年，西曆七九六）。從此以後，南宗便成了「正統」。

這樣一個重要的人物，後來研究禪宗史的人都往往忽略了他；却是兩個無名的和尚（行思與懷讓），依靠後輩的勢力，成爲禪宗的正統！這是歷史上一件最不公平的事。

神會的語錄與著作都散失了；世間流傳的只有《景德傳燈錄》（卷三十）裏載的一篇「顯宗記」，轉載在《全唐文》（卷九一六）裏。我當時看「顯宗記」裏有這幾句話：

> 「自世尊滅度後，西天二十八祖共傳無住之心，同說如來知見。至於達摩，居此爲初，遞代相承，於今不絕。」

我很疑心「二十八祖」之說不應該起的這樣早，所以我疑心這篇「顯宗記」不是神會的著作。

我到巴黎，不上幾天，便發現了一卷無名的語錄，依據內容，定爲神會的語錄的殘卷。後來我從別種敦煌卷子裏得着旁證（例如《歷代法寶記》），可以確定此爲神會的語錄。（卷子號目 Pelliot 3488）

過了幾天，又發現了一長卷語錄，其中一處稱「荷澤和尙」，三次自稱「會」，六次自稱「神會」，其爲神會的語錄無疑。此卷甚長，的確是唐人寫本，最可寶貴。（號目 P.3047）

從此世間恢復了兩卷《神會語錄》的古本，這是我此行最得意的事！

我到了倫敦，無意之中發現了一卷破爛的寫本，尾上有「頓悟無生般若訟一卷」九個字。我讀下去覺得很像是一篇讀過的文字；讀到「如王繫珠，終不妄與」，我忽然大悟這是「顯宗記」的「如王髻珠，終不妄與」！檢出「顯宗記」全文細校，始知這殘卷果然是向來所謂「顯宗記」的古本，前面缺去約三分之一，從「□□不有，卽是眞空」起，以下都完全。

此殘本有可注意的兩點：

第一，此卷有原題，叫做「頓悟無生般若訟一卷」。南宗本是「頓宗」，主張「頓悟」；此文中有云：

> 般若無照，能照涅槃；
> 涅槃無生，能生般若。（「顯宗記」「照」作「見」）

又云：

無生旣（「顯宗記」作「卽」）無虛妄，法是空寂之心。知空寂而了法身，〔了法身〕（原卷脫此三字，依「顯宗記」補）而眞解脫。

可證原題不錯。「訟」當是「頌」或「說」之譌。「顯宗記」當是後人立的名字，應該改用原題。

第二，上文我引了那幾句可疑的話，指出「二十八祖」之說不應出現如此之早。此卷裏卻沒有「自世尊滅度後，西天二十八祖共傳無住之心，同說如來知見」二十四個字。此可見這二十四字乃是後人添進去的。這一點可以證明「二十八祖」說的晚出，又可以使我們承認這篇文字爲神會之作了。

此卷與「顯宗記」傳本，文字上稍有異同，我已一一校出了，將來可以發表。（號目Stein 468）從此以後，我們不但添了兩卷神會的語錄，又還給「顯宗記」洗刷去後人添入的字句，恢復了原本，恢復了他的信用，也可以說是替神會添了一件原料了。

四、所謂「永嘉證道歌」

《大藏經》裏收有永嘉玄覺和尚的「證道歌」一篇，向來無人懷疑。

但此篇卻使我們研究史料的人十分懷疑。爲什麼呢？舊史都說玄覺是六祖同時的人，曾參謁六祖，言下大悟，六祖留他一宿，明日下山去。故他有「一宿覺」的綽號。六祖死於先天二年（七一三）。《聯燈會要》說玄覺也死於先天二年。《釋氏通鑑》說他死於先天元年（七一二）。《宗統編年》說他死於開元二年（七一四）。無論如何，舊史都說玄覺與六祖同一年死，或先後一年死。

然而「證道歌」裏已有這些話了：

建法幢，豎宗旨，
明明佛勅曹溪是。
第一迦葉首傳燈，
二十八代西天記。
入此土，菩提達摩為初祖。
六代傳衣天下聞，
後人得道何窮數？

如果「證道歌」是眞的，那麼，慧能（六祖）在日，不但那「六代傳衣」之說已成了「天下聞」的

傳說，並且那時早已有「二十八代」的傳說了。何以唐人作和尚碑誌，直到九世紀初年，還亂說「二十三代」「二十五代」呢？

這回我在巴黎發現一卷子，有「太平興國五年」（九八〇）的字樣，上面抄着各種文件，其中有一件題爲：

「禪門秘要決

招覺大師一宿覺。」

我抄出細讀，始知爲世間所謂「永嘉證道歌」的全文！後來校讀一遍，其中與今本幾乎沒有什麼出入。

我現在還不曾考出「招覺大師」是誰。但我們因此可知此文並不是玄覺所作，原題也不叫做「證道歌」，本來叫做「禪門秘要決」。

我們竟可以進一步說，所謂「永嘉禪師玄覺」者，直是一位烏有先生！本來沒有這個人。那位綽號「一宿覺」的和尚，叫做「招覺」，生在「二十八祖」之說已成定論的時代，大概在晚唐、五代之時。他與六祖絕無關係，他生在六祖死後近二百年。

玄覺有《永嘉集》十篇，爲一卷；舊說是唐慶州刺史魏靜所集，其中並無「證道歌」。向來

的人因此疑《永嘉集》是僞作的，現在看來，「證道歌」與玄覺無關；《永嘉集》不收「證道歌」，也許倒可以證明《永嘉集》是一部比較可靠的書。若《永嘉集》也是僞作，那麼，玄覺更是烏有先生了。（手頭無《永嘉集》，無從考證。）

讀禪宗書的人，應該知道禪門舊史家最喜歡揑造門徒，越添越多。六祖門下添一個玄覺，便是一例。（此卷號目P.2104）

五、《維摩詰經唱文》的作者與時代

自從敦煌寫本發現之後，我們漸漸知道唐朝民間有許多白話的文學作品。蔣氏的《沙州文錄》，羅氏的《敦煌零拾》，都載着一些敦煌寫本的唐代民間文學。其中最可注意的是《維摩詰經》的唱文殘卷（羅氏稱為「佛曲」）。

《維摩經》爲大乘佛典中的一部最有文學趣味的小說。鳩摩羅什的譯筆又十分暢達。所以這部書漸漸成爲中古時代最流行，最有勢力的書。美術家用這故事作壁畫；詩人文人用這故事作典故。大詩人王維，字摩詰，雖然有腰斬維摩詰罪過，卻也可見這部書的魔力。

這些殘本的唱文便是用通俗的韻文，夾着散文的敍述，把維摩詰的故事逐段演唱出來。往往一百來字的經文可演成四千字的唱文。這種體裁，有說有唱，的確是後代絃索彈詞的老祖宗。這

部唱文，現在只存殘片；北京存兩長卷，倫敦存一些殘卷，巴黎存若干卷。依原文一百字演成三四千字的比例，全部唱文至少須有二三百萬字！這要算是世界上最偉大的「記事詩」(Epic)了！我們看這些殘卷，知道他在中國白話文學史上的重要，只苦於不能考定這種偉大作品的作者與時代。

今回我到巴黎，發現了一卷完整的《維摩詰》唱文，演的是「佛告彌勒菩薩」一長段，及「佛告光嚴童子」一長段。兩段都完整無缺。卷尾跋云：

「廣政十年（西曆九四七）八月九日，在西川靜眞禪院寫此第二十卷文書，恰遇抵黑書了。」

又一行云：

「不知如何到鄉地去。」

跋尾另黏上一紙，有大字跋云：

「年至四十八歲，於州中應明寺開講，極是溫熱。」

卷首也黏有一紙，是一張問候帖子：

普賢院主比丘靖通

右　靖通　謹祇候

起居，陳

賀

院主大德。　謹狀。

正月　日　普賢院主比丘靖通狀。

這帖子的反面有號數云：第「十九，二十」，與跋尾「第二十卷」相合。

我們從這些跋尾裏可以知道一些極重要的事實：

第一，這部唱文是一部有組織，有卷第的大著作；此卷爲「第十九，二十」卷：「彌勒」一卷爲第十九，「光嚴」一卷爲第二十。依此類推，我們可以想見這部偉大的Epic的組織。

第二，這兩卷作於「廣政十年八月九日，在西川靜眞禪院。」這正是《花間集》出世的時代；蜀中太平日久，文物富麗，是我們知道的；但誰也想不到西川當日一個僧寺的客僧有這樣偉大的作品。我們可以推想這些唱文的其他部分也是作於十世紀的中葉。

第三，我們不知道靖通是否這些唱文的作者。也許此帖是人家問候他的；也許是他自己寫了問候院主，丟了不用的。爲方便起見，我們可以暫時假定作者是靖通。

我們可以知道他大概是敦煌一帶的人；先到西川，流寓在靜眞禪院，「不知如何到鄉地去」！他在這無聊作客的時候，作了一些唱文，也許是他解愁破悶的法子。後來他回到家鄉了，大概是沙州，或瓜州。他四十八歲的時候，在「州中」的應明寺開講這兩卷唱文。他說：「極其溫熱」，我們可說是「極其熱鬧」。他高興的很，回到房裏，黏上一紙，大筆加上一跋，特別記出這幾卷客中破悶的文字，現在居然極受聽衆的歡迎。這一點「人的風趣」不但寫出作者的爲人，還可以使我們想像當日這種民間文學的背景。

*

隨便寫來，手實在酸了，可以交卷了。

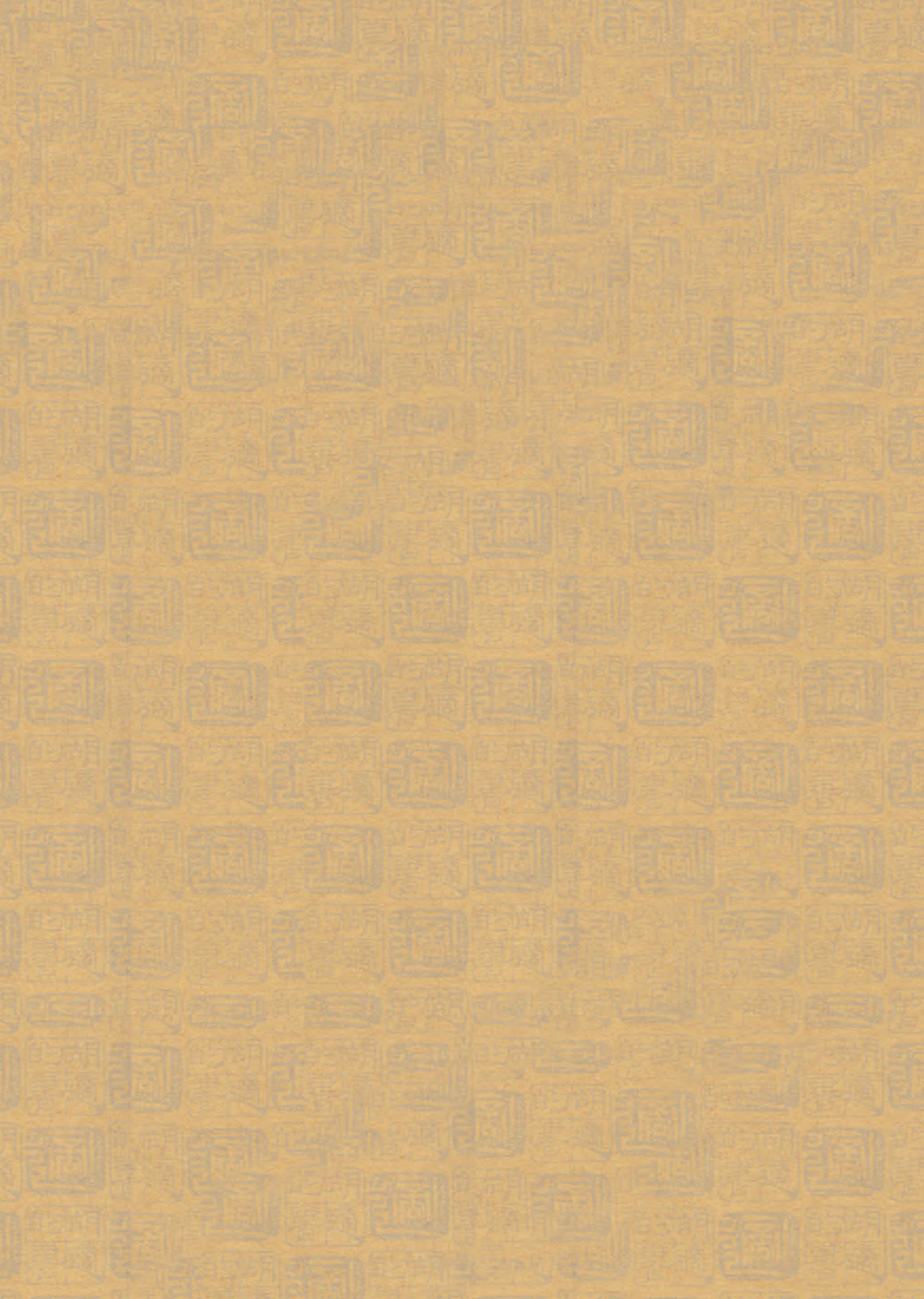
一九二七・一・十　在"American Banker"船上，船在大西洋上已十天了。「不知何時到鄉地去」！

〔附記〕關於三、四兩節，我近來見解稍變，參看我的《神會和尚遺集》。[1]（亞東出版）

1 參見遠流版《胡適作品集》第十六冊《神會和尚傳》。









胡適作品集

胡適原著／胡適紀念館授權出版

1. 四十自述
   附胡鐵花先生年譜一種
2. 胡適文選
3. 文學改良芻議
   胡適文存第一集第一卷
4. 問題與主義
   胡適文存第一集第二卷
5. 水滸傳與紅樓夢
   胡適文存第一集第三卷
6. 貞操問題
   胡適文存第一集第四卷
7. 最低限度的國學書目
   胡適文存第二集第一卷
8. 五十年來中國之文學
   胡適文存第二集第二卷
9. 我們的政治主張
   胡適文存第二集第三卷
10. 西遊記考證
    胡適文存第二集第四卷
11. 治學的方法與材料
    胡適文存第三集第一·二卷
12. 海外讀書雜記
    胡適文存第三集第三·四卷
13. 中國古典小說研究
    胡適文存第三集第五·六卷
14. 三百年中的女作家
    胡適文存第三集第七·八·九卷
15. 說儒
    胡適文存第四集第一卷
16. 神會和尙傳
    胡適文存第四集第二卷
17. 醒世姻緣傳考證
    胡適文存第四集第三卷
18. 我們走那條路？
    胡適文存第四集第四卷
19. 白話文學史(唐以前)
20. 白話文學史(唐朝)
21. 中國中古思想史長編(上)
    附中國中古思想小史一種
22. 中國中古思想史長編(下)
23. 丁文江的傳記
24. 胡適演講集(一)
25. 胡適演講集(二)
26. 胡適演講集(三)
27. 嘗試集
28. 嘗試後集
29. 胡適選註的詩選
30. 胡適選註的詞選
31. 中國古代哲學史
32. 戴東原哲學
33. 章實齋先生年譜
34. 胡適留學日記(一)
35. 胡適留學日記(二)
36. 胡適留學日記(三)
37. 胡適留學日記(四)